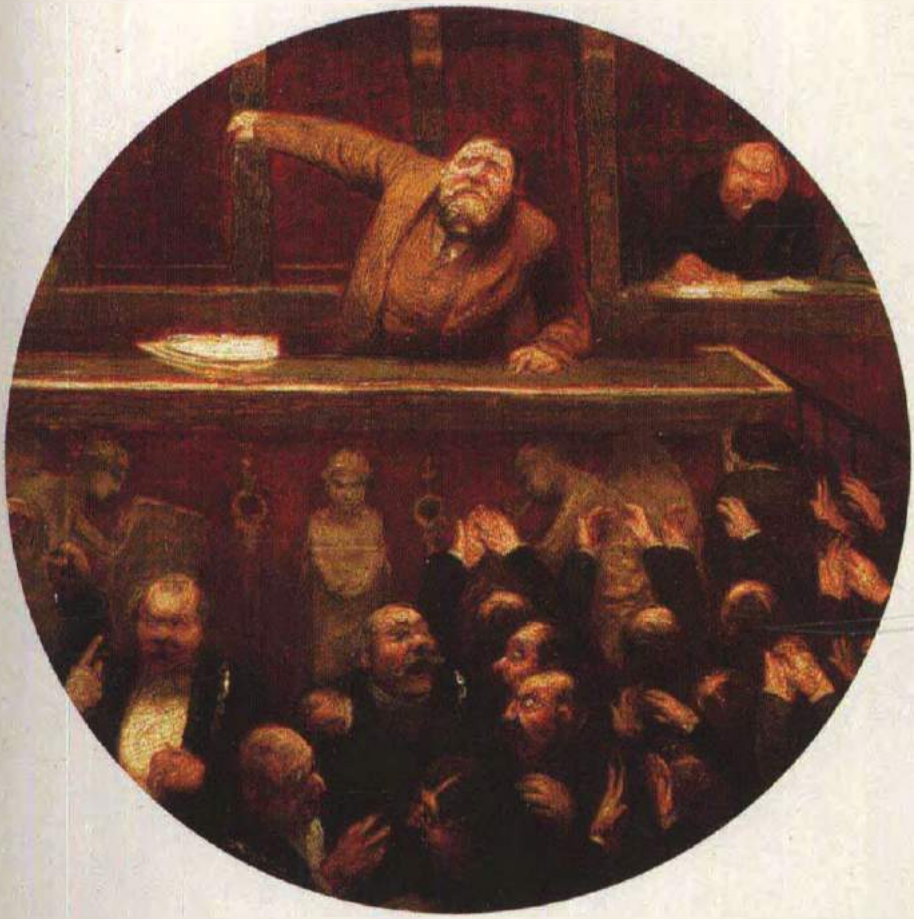
POINTS

PIERRE BOURDIEU

Langage et pouvoir symbolique



ESSAIS

Langage et pouvoir symbolique

Message destiné à être déchiffré, la parole est aussi un produit, livré à l'appréciation, dont la valeur se mesure par rapport à d'autres, plus rares ou plus communs et un instrument de pouvoir : on peut agir avec des mots, ordres ou mots d'ordre. Mais la force qui agit à travers les mots, est-elle dans les paroles ou dans les porte-parole ou, plus justement, dans le groupe même sur lequel s'exerce leur pouvoir ? Il faut donc intégrer des traditions théoriques fictivement opposées, pour construire une théorie du pouvoir symbolique qui est indispensable pour comprendre le terrain d'exercice privilégié du pouvoir symbolique, celui de la politique, et tout spécialement les luttes nationalistes ou régionalistes. Mais la politique n'est pas le seul lieu où opère la violence symbolique, cet abus de pouvoir d'autant plus pernicieux qu'il s'exerce dans et par son invisibilité : seule une forme très particulière d'analyse du discours peut le débusquer là où l'on s'attendait le moins à le trouver, comme dans ces textes philosophiques dont la rigueur apparente n'est que la trace visible de la censure particulièrement rigoureuse du marché auquel ils sont destinés.

Pierre Bourdieu (1930-2002)

le France, titulaire de

v.seuil.com

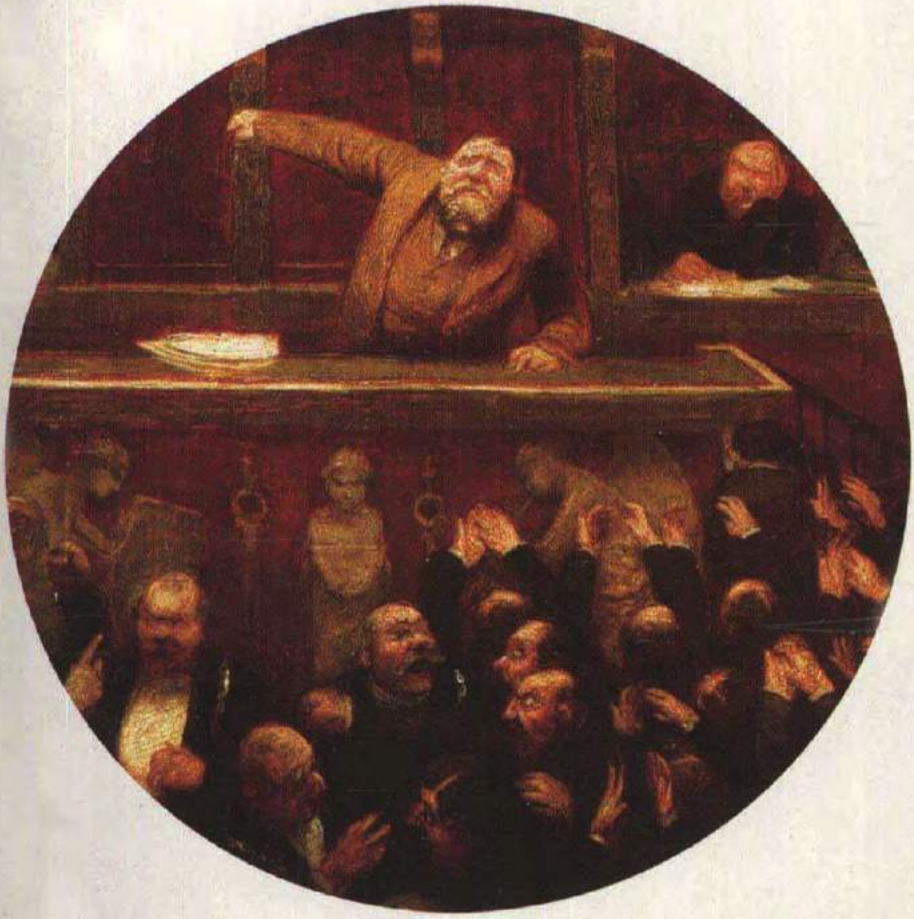
'eber, *Jaurès à la tribune de la Chambre des députés*
de la ville de Paris, musée Carnavalet
'es Giraudon

27 r. Jacob, Paris 6
2 02.050922.9 / Imp. en France 9.02 – 2

POINTS

PIERRE BOURDIEU

Langage et pouvoir symbolique



ESSAIS

Langage et pouvoir symbolique

Message destiné à être déchiffré, la parole est aussi un produit, livré à l'appréciation, dont la valeur se mesure par rapport à d'autres, plus rares ou plus communs et un instrument de pouvoir : on peut agir avec des mots, ordres ou mots d'ordre. Mais la force qui agit à travers les mots, est-elle dans les paroles ou dans les porte-parole ou, plus justement, dans le groupe même sur lequel s'exerce leur pouvoir ? Il faut donc intégrer des traditions théoriques fictivement opposées, pour construire une théorie du pouvoir symbolique qui est indispensable pour comprendre le terrain d'exercice privilégié du pouvoir symbolique, celui de la politique, et tout spécialement les luttes nationalistes ou régionalistes. Mais la politique n'est pas le seul lieu où opère la violence symbolique, cet abus de pouvoir d'autant plus pernicieux qu'il s'exerce dans et par son invisibilité : seule une forme très particulière d'analyse du discours peut le débusquer là où l'on s'attendait le moins à le trouver, comme dans ces textes philosophiques dont la rigueur apparente n'est que la trace visible de la censure particulièrement rigoureuse du marché auquel ils sont destinés.

Pierre Bourdieu (1930-2002)

le France, titulaire de

v.seuil.com

'eber, *Jaurès à la tribune de la Chambre des députés*
de la ville de Paris, musée Carnavalet
es Giraudon

27 r. Jacob, Paris 6
2.02.050922.9 / Imp. en France 9.02 – 2

Langage et pouvoir symbolique

Pierre Bourdieu

Langage et pouvoir symbolique

PRÉFACE
DE JOHN B. THOMPSON

Éditions Fayard

La présente édition, publiée par Polity Press
sous le titre *Langage and Symbolic Power* en 1991,
et comportant les textes initialement publiés en français
sous le titre *Ce que parler veut dire*
par la Librairie Arthème Fayard en 1982,
a été revue et augmentée par l'auteur.

ISBN : 2-02-050922-9
(ISBN première publication de
Ce que parler veut dire : 2-213-01216-4)

Les références de première publication
figurent au début de chaque texte.

© Polity Press, Cambridge, Grande-Bretagne, 1991
pour le titre, la préface de J. B. Thompson
et la composition du volume.

© Librairie Arthème Fayard, 1982, pour les textes
provenant de *Ce que parler veut dire*.

© Éditions du Seuil, 2001, pour la traduction française
de la préface ainsi que pour tous les autres textes,
sauf pour les langues anglaise et allemande,
et pour la présente édition.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Préface
de John B. Thompson*

Nous ne sommes pas sans savoir, en tant que locuteurs compétents, que les échanges linguistiques sont susceptibles d'exprimer de multiples manières les relations de pouvoir. Nous sommes sensibles aux variations d'accents, d'intonation et de vocabulaire qui reflètent les différentes positions dans la hiérarchie sociale. Nous comprenons que les individus parlent avec différents degrés d'autorité, que le poids des mots dépend de celui qui les énonce et de la façon dont ils sont formulés, et qu'ainsi certaines paroles, prononcées dans certaines circonstances, ont une force et une conviction qu'elles n'auraient pas autrement. Nous n'ignorons pas non plus par quelles stratégies subtiles et innombrables les mots deviennent autant d'instruments de coercition et de contrainte, d'abus et d'intimidation, de signes de politesse, de condescendance et de mépris. En somme, nous savons que le langage est partie intégrante de la vie sociale, avec toutes ses ruses et ses iniquités, et qu'une grande part de la nôtre consiste en l'échange routinier d'expressions linguistiques dans le flux quotidien de l'interaction sociale.

Il est bien plus aisé, toutefois, d'observer de manière générale que le langage et la vie sociale sont inextricablement liés que d'approfondir cette observation d'une manière rigoureuse et concluante. Si les disciplines intellectuelles contemporaines qui ont accordé une attention particulière au langage ont pu, à divers égards, se révéler éclairantes, elles n'en ont pas moins également fait preuve d'un certain nombre d'insuffisances. Dans certaines branches de la linguistique, de la critique littéraire et de la philosophie,

* Traduit de l'anglais par Émilie Colombani.

par exemple, se fait jour une certaine tendance à penser le caractère social du langage de manière assez abstraite, comme si le problème pouvait se résumer au seul fait que le langage est, comme le dit Saussure, un « trésor collectif » partagé par tous les membres d'une même communauté. Ce qui fait défaut à de telles perspectives, c'est une prise en compte des procédures concrètes et complexes dans lesquelles les pratiques et les productions linguistiques sont prises et façonnées, les formes de pouvoir et d'inégalités qui constituent les traits dominants des sociétés dans leur existence effective. Les sociologues et les socio-linguistes ont certes davantage pris en compte cette interaction entre les pratiques linguistiques et les formes concrètes de la vie sociale, mais leurs travaux font le plus souvent apparaître – bien qu'il existe évidemment des exceptions sur ce point – une certaine tendance à se préoccuper des détails empiriques et des variations dans l'accent et l'usage, d'une manière qui est largement détachée d'un propos théorique et explicatif plus vaste. Lorsque les théoriciens de la société se sont penchés sur le langage, ils n'ont pas négligé ces implications plus vastes, mais ils ont bien trop souvent passé outre les propriétés spécifiques du langage et de ses usages afin de s'attacher à développer quelque théorie générale de l'action sociale ou du monde social.

Un des mérites du travail du sociologue français Pierre Bourdieu tient à ce qu'il évite dans une large mesure les écueils qui caractérisent un certain nombre d'écrits de sociologie ou de théorie sociale sur le langage, tout en offrant une perspective sociologique originale sur les phénomènes linguistiques qui n'a rien d'une conception abstraite de la vie sociale. Dans une série d'articles initialement parus à la fin des années 70 et au début des années 80, Bourdieu a développé une critique incisive de la linguistique formelle et structurale, en avançant que ces cadres disciplinaires tenaient pour acquises – sans parvenir à en rendre compte – les conditions socio-politiques spécifiques à la formation et à l'usage du langage. Il a également commencé à entreprendre la tâche d'élaborer une approche originale et innovatrice des phénomènes linguistiques, qui puisse se prétendre informée d'un point de vue théorique tout en restant attentive aux détails empiriques. L'approche

de Bourdieu est ainsi sous-tendue par une *théorie* générale *de la pratique*, à l'élaboration de laquelle il s'est attelé au cours d'une longue et prolifique carrière qui couvre plus de trente années (et plus de vingt volumes) de recherche et de réflexion. Armé des concepts majeurs de sa théorie, Bourdieu jette une lumière nouvelle sur toute une série de questions en rapport avec le langage et l'usage linguistique. Il décrit les échanges linguistiques quotidiens comme autant de rencontres localisées entre des agents porteurs de ressources et de compétences socialement structurées. Ainsi, toute interaction linguistique, aussi personnelle et insignifiante qu'elle puisse paraître, porte-t-elle les traces de la structure sociale qu'elle exprime et qu'elle contribue à reproduire.

Le propos contenu dans cet ouvrage comprend les écrits les plus importants de Bourdieu sur le langage, de même qu'une série d'essais qui explorent quelques aspects de la représentation et du pouvoir symbolique dans le champ politique. Mon intention dans cette introduction est de fournir une vue d'ensemble du propos de Bourdieu, et de tracer, dans ses grandes lignes, le cadre théorique qui oriente son approche. Son analyse critique de la linguistique orthodoxe, et l'interprétation toute différente qu'il propose du phénomène linguistique, constituent bien, en effet, autant d'applications au langage d'une série de concepts et d'idées élaborés ailleurs. Je commencerai par résumer brièvement sa critique de la linguistique formelle et structurale, de même que son appréciation de la théorie des actes de langage développée par Austin. Je m'attacherai ensuite à discuter quelques-uns des concepts et des propositions majeurs du cadre théorique de la pensée bourdieusienne, en mettant l'accent sur les aspects qui touchent plus particulièrement à l'analyse de l'usage linguistique. Dans la troisième section, j'élargirai la discussion afin de prendre en considération les vues de Bourdieu sur la politique et le discours politique. Mon intention est de rendre compte, de manière compréhensive, de certains thèmes de l'œuvre de Bourdieu, et il ne me revient pas ici de faire état des aspects de son travail qui seraient peut-être susceptibles d'être questionnés ou critiqués – et qui l'ont effectivement été ici ou là –, quelquefois de manière sensée et probante, quelquefois

d'une manière qui témoigne d'un entêtement délibéré dans l'incompréhension[1]. Mais ce sont là des questions dont je ne traiterai pas ici.

I

Penseur qui s'est formé dans le milieu parisien des années 50 et du début des années 60, Bourdieu est plus conscient que beaucoup de ses contemporains de l'impact intellectuel de certaines formes de pensée sur le langage. Il a suivi de près l'évolution de l'œuvre de Lévi-Strauss et a adopté certains aspects de la méthode lévi-straussienne – notamment l'importance accordée à l'analyse des relations et des oppositions – dans ses premières études ethnographiques sur les structures de parenté et les stratégies matrimoniales chez les Kabyles d'Afrique du Nord[2]. Mais l'insatisfaction de Bourdieu à l'égard de la méthode de Lévi-Strauss, avec son lot de problèmes théoriques et méthodologiques insolubles[3], est allée croissante. Il ne cachait pas non plus son scepticisme envers le « structuralisme », mouvement intellectuel alors en vogue, qui s'était rapidement imposé parmi les intellectuels parisiens des années 60 et qui était le résultat, à ses yeux, d'une application hâtive, d'un point de vue méthodologique, et par trop

1. On trouvera une présentation d'ensemble fort éclairante de l'œuvre de Bourdieu dans R. Brubaker, « Rethinking classical social theory : the sociological vision of Pierre Bourdieu », *Theory and Society*, 14, 1985, p. 745-775 ; P. Dimaggio, « Review essay on Pierre Bourdieu », *American Journal of Sociology*, 84, 1979, p. 1460-1474 ; N. Garnham et R. Williams, « Bourdieu and the sociology of culture : An introduction », *Media, Culture and Society*, 2, 1980, p. 209-223 ; et A. Honneth, « The fragmented world of symbolic forms : reflections on Pierre Bourdieu's sociology of culture », tr. T. Talbot, *Theory, Culture and Society*, 3/3, 1986, p. 55-66.

2. Voir Pierre Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6, 1962, p. 32-136 ; « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales*, 4-5, 1972, p. 1105-1127 ; et « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, J. Pouillon et P. Maranda eds, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739-758.

3. On se reportera avec profit à l'analyse que fait Bourdieu de son propre itinéraire dans la préface de son ouvrage *Le sens pratique*.

systématique des principes linguistiques établis par Saussure et d'autres. Les errements du structuralisme l'ont ainsi très tôt mis en garde à la fois contre les limitations inhérentes à la linguistique saussurienne et contre les dangers d'un certain impérialisme intellectuel qui a pu conférer à un certain modèle de discours un statut paradigmatique dans la sphère des sciences sociales dans son entier.

En se livrant à une critique des théories linguistiques de Saussure, et d'autres auteurs, Bourdieu entreprend dès lors également de battre en brèche l'influence qu'exercent les modèles linguistiques sur d'autres domaines d'étude ayant pour objet la société et la culture. Bourdieu s'oppose résolument à toutes les formes d'analyse « sémiotique » ou « sémiologique » qui s'inspirent de Saussure : il leur reproche d'être purement « internes », en mettant par trop exclusivement l'accent sur la constitution interne d'un texte ou d'un corpus de textes au détriment des conditions socio-historiques de sa production et de sa réception. De tels types d'analyse tiennent en outre le plus souvent pour acquise d'avance la position de l'analyste, sans réfléchir sur cette position même, ou sur la relation entre l'analyste et l'objet de l'analyse, d'une manière rigoureuse et réflexive. Il n'est guère étonnant dès lors que les analyses sémiotiques et sémiologiques expriment, d'une façon tout à fait significative bien que largement inaperçue, la position de l'analyste dans le processus de division intellectuelle du travail.

On ne saurait trop insister sur le fait que Bourdieu, par cette prise de distance à l'égard des différents types d'analyse interne qui sont communément convoqués dans l'étude des textes littéraires et des productions culturelles, ne cherche pas simplement à les *compléter* par une simple prise en compte des conditions socio-historiques de leur production et de leur réception : sa position est, de ce point de vue, à la fois plus radicale et plus originale. Bourdieu procède à cet égard tout différemment de ces auteurs qui, comme Lévi-Strauss ou Barthes, ont emprunté des concepts développés à l'origine dans la sphère de la linguistique pour les appliquer à des phénomènes comme le mythe ou la mode. Il s'attache à montrer que le langage lui-même est un phénomène socio-

historique, que l'échange linguistique est, au même titre que les autres, une activité pratique et courante, et que les théories linguistiques ne peuvent que pâtir de leur négligence de la dimension pratique et socio-historique du langage.

Bourdieu développe cet argument en examinant certaines présuppositions de la linguistique saussurienne et chomskyenne. Il n'est pas question de nier les différences importantes et nombreuses qui séparent les approches respectives de Saussure et de Chomsky – notamment, le fait que l'approche de Chomsky se veut plus dynamique et accorde davantage d'importance aux capacités génératives des locuteurs compétents. Mais ces appoches théoriques obéissent, aux yeux de Bourdieu, à un même principe : elles reposent toutes deux sur une distinction fondamentale qui permet au langage d'être constitué comme un objet autonome et homogène, susceptible de se plier à une analyse proprement linguistique. Chez Saussure, nous avons affaire à la distinction entre *langue* et *parole*, la « langue » renvoyant à un système de signes conçu comme auto-suffisant, et la « parole » à l'actualisation localisée de ce système par les locuteurs particuliers. Chomsky, de son côté, établit une distinction quelque peu similaire entre la « compétence », qui renvoie à la connaissance de la langue que manifeste un locuteur-auditeur idéal au sein d'un communauté linguistique totalement homogène, et la « performance », qui désigne l'usage effectif qui en est fait dans des situations concrètes [4].

Bourdieu reproche à ce type de distinctions de conduire le linguiste à se donner d'avance un domaine d'objets qui constitue en réalité un ensemble complexe de conditions de formation sociales, historiques et politiques. Sous couvert d'établir une distinction *méthodologique*, le linguiste en vient dès lors subrepticement à énoncer toute une série d'assertions *substantives*. Car il n'existe rien de tel qu'un langage ou une communauté linguistique totalement homogène : il s'agit là d'une idéalisation d'un ensemble particulier

4. F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, tr. W. Baskin, Glasgow, Collins, 1974, p. 9 sq. ; N. Chomsky, *Aspect of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1965, p. 3 sq.

de pratiques linguistiques qui ont émergé historiquement et dont l'apparition implique certaines conditions sociales. Cette idéalisation ou cette *fictio juris* est à l'origine de ce que Bourdieu appelle, de manière quelque peu provocatrice, « l'illusion du communisme linguistique ». En prenant comme modèle normatif de l'usage correct un ensemble particulier de pratiques linguistiques, le linguiste produit l'illusion d'un langage commun en négligeant les conditions socio-historiques qui ont institué un ensemble particulier de pratiques linguistiques comme dominant et légitime. À travers un processus historique complexe, impliquant parfois des conflits majeurs (en particulier dans des contextes coloniaux), une langue ou un ensemble de pratiques linguistiques particuliers se sont imposés comme dominants et légitimes, éliminant ou se soumettant de ce fait d'autres langues ou dialectes. Cette langue dominante et légitime, cette langue *victorieuse*, est celle-là même que les linguistes tiennent communément pour acquise. Leur langue ou leur communauté linguistique idéalisée est un objet déjà *pré*-construit par une série de conditions socio-historiques lui ayant conféré le statut de seule langue légitime ou de langue « officielle » d'une communauté particulière.

Ce processus peut être examiné en observant attentivement les différentes évolutions qui ont vu des langues particulières s'imposer historiquement comme dominantes dans des aires géographiques particulières, souvent en conjonction avec la formation des États-nations modernes. Bourdieu s'intéresse à l'évolution du français, mais l'on pourrait tout aussi bien se pencher, parmi d'autres cas, sur celui de l'anglais en Grande-Bretagne ou aux États-Unis, ou de l'espagnol en Espagne et au Mexique [5]. Pour ce qui

5. On trouve une abondante littérature sur le développement des langues en rapport avec la formation des États-nations modernes et l'histoire du colonialisme. Voir, par exemple, M. de Certeau, D. Julia et J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975 ; A. Mazrui, *The Political Sociology of the English Language : An African Perspective*, The Hague, Mouton, 1975 ; R.L. Cooper (ed.), *Language Spreads : Studies in Diffusion and Social Change*, Bloomington, Indiana University Press, 1982 ; et J. Steinberg, « The historian and the

est du français, une grande partie du travail historiographique a été menée par Fernand Brunot dans sa monumentale étude *Histoire de la langue française des origines à nos jours*[6]. Bourdieu s'appuie sur le travail de Brunot pour montrer comment, jusqu'à la Révolution française, le processus d'unification linguistique est allé de pair avec la construction de l'État monarchique. Dans les provinces centrales du *pays d'oïl* (Champagne, Normandie, Anjou, Berry), les langues et les dialectes de la période féodale ont progressivement cédé la place, à partir du XIVe siècle, au dialecte de l'*Ile de France*, qui s'épanouissait dans les cercles parisiens cultivés, et qui s'est vu élevé au statut de langue officielle, en usage dans les textes écrits. Pendant toute cette période, les dialectes régionaux et purement oraux furent relégués au rang de simples *patois*, définis négativement et péjorativement par opposition à la langue officielle. La situation fut différente dans les régions de *langue d'oc* du sud de la France. Là, le dialecte parisien ne s'est pas implanté avant le XVIe siècle, et n'a pu éliminer l'usage très répandu des dialectes locaux, qui subsistaient aussi bien sous forme orale qu'écrite, laissant dès lors perdurer une situation de bilinguisme avéré, où les membres de la paysannerie et des classes inférieures ne maîtrisaient que les dialectes locaux, tandis que l'aristocratie, la bourgeoisie et la petite bourgeoisie avaient également accès à la langue officielle.

Bourdieu nous montre ainsi que les membres des classes supérieures avaient tout à gagner de la politique d'unification linguistique qui a accompagné la Révolution française – cette politique dont le projet apparaissait déjà en filigrane dans la théorie de Condillac qui faisait reposer la purification de la pensée sur celle du langage –, offrant *de fait* aux classes supérieures un monopole du pouvoir politique. La politique d'unification linguistique, en élevant la langue officielle au statut de langue nationale – c'est-à-dire de

questione della lingua » *in* P. Burke et R. Porter (eds), *The Social History of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 198-209.

6. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1905-1953.

langue officielle de l'État-nation en pleine émergence –, aura dès lors pour effet de renforcer la position de ceux dont la compétence linguistique incluait la connaissance de la langue officielle, tandis qu'elle contraindra ceux chez qui elle est cantonnée à leur seul dialecte local à se retrouver partie prenante d'une unité politique et linguistique où leur compétence traditionnelle est subordonnée et dépréciée. La normalisation et l'inculcation subséquentes de la langue officielle, et sa légitimation en tant que langue officielle de l'État-nation, n'était pas seulement une affaire strictement politique : il s'agissait également d'un processus graduel qui dépendait de tout un ensemble d'autres facteurs, comme le développement du système d'enseignement et la formation d'un marché du travail unifié. L'élaboration de manuels de grammaire, de dictionnaires et d'un corpus de textes exemplifiant les usages corrects, n'est que la manifestation la plus visible de ce processus de normalisation progressive. De manière peut-être plus décisive, grâce à la mise sur pied d'un système éducatif standardisé et indépendant des variations régionales, et avec l'unification d'un marché du travail où les positions administratives dépendaient du niveau d'instruction, l'école finit par apparaître comme le principal moyen d'accès au marché du travail, en particulier dans les régions faiblement industrialisées. Ainsi, par le jeu combiné des différentes institutions et des différents processus sociaux, les populations parlant les dialectes locaux étaient-elles amenées, selon la formule de Bourdieu, « à collaborer à la destruction de leurs instruments d'expression [7] ».

Si les théories linguistiques ont eu tendance à négliger les conditions socio-historiques qui sous-tendent la formation de la langue, dont elles font, sous une forme idéalisée, leur domaine objectif, elles ont de même souvent analysé les expressions linguistiques en les séparant des conditions sociales spécifiques de leur usage. Le fait qu'un tel isolement semble, dans l'œuvre de Saussure comme dans celle de Chomsky, étroitement lié aux distinctions entre *langue*

7. P. Bourdieu, « La production et la reproduction de la langue légitime », chapitre 1, Ire partie dans ce volume.

et *parole*, compétence et performance, permet dès lors à Bourdieu d'accentuer sa critique en se demandant si de telles distinctions rendent bien compte de tout ce qui est effectivement impliqué dans l'acte de parole. Il apparaît tout d'abord que l'acte de parole ne peut être pensé, ainsi que le suggère Saussure, comme la simple réalisation ou « exécution » d'un système linguistique préexistant : la parole est une activité bien plus complexe et créative que ce modèle assez mécanique voudrait le faire croire. Dans la théorie de Chomsky, toutefois, la chose n'est pas si simple, précisément parce que Chomsky a cherché à prendre en compte la créativité de la langue en conceptualisant la compétence comme un système de processus génératifs.

L'objection de Bourdieu à cet aspect de la théorie de Chomsky réside en ceci que la notion de compétence, comprise comme la capacité dont dispose un locuteur idéal d'engendrer une séquence illimitée de phrases grammaticalement bien formées, est tout simplement trop abstraite. Le genre de compétences que les locuteurs *effectifs* possèdent n'est pas tant la capacité d'engendrer une telle séquence illimitée de phrases grammaticalement bien formées, que celle de produire des expressions qui sont appropriées aux situations particulières, c'est-à-dire de produire des expressions qui tombent bien *à propos*. L'argument de Bourdieu ne le conduit pas à dénier que les locuteurs compétents possèdent la capacité d'engendrer des phrases grammaticales. Il entend bien plutôt démontrer que cette capacité ne saurait apparaître comme une caractérisation *suffisante* de ce type de compétences dont disposent les locuteurs réels. Car si les locuteurs réels ont bien une *compétence pratique*, un « sens pratique » (nous reviendrons sur cette notion plus loin), en vertu desquels ils sont capables de produire les propositions qui sont appropriées aux circonstances, cette compétence pratique ne peut en aucun cas être dérivée ou réduite à la compétence du locuteur idéal de Chomsky [8]. Les locuteurs réels sont capa-

8. L'argument de Bourdieu est ici semblable à celui développé par le socio-linguiste Dell Hymes, qui soutient que la notion chomskyenne de compétence est trop restreinte et doit être étendue davantage afin de pouvoir

bles de couler les phrases et les propositions dans le moule de stratégies pratiques dont les fonctions sont multiples et qui sont implicitement ajustées aux rapports de pouvoir entre les locuteurs et les auditeurs. Leur compétence pratique n'implique pas seulement la capacité de produire des énoncés grammaticaux, mais également celle de se faire entendre, d'être cru, de se faire obéir, etc. Celui qui parle doit s'assurer qu'il a le droit de prendre la parole dans de telles circonstances, et celui qui écoute doit juger si celui qui parle est digne d'attention. La reconnaissance du droit à la parole, et les formes conjointes de pouvoir et d'autorité qui traversent implicitement toutes les situations de communication, sont généralement ignorées par le linguiste, qui considère l'échange linguistique comme une simple opération intellectuelle d'encodage et de décodage de messages grammaticalement bien formés.

Bourdieu tient compte des limites propres à la linguistique chomskyenne lorsqu'il aborde cet autre corpus de textes sur le langage que constitue le travail d'Austin sur les actes de langage. L'approche bourdieusienne du langage n'est pas sans ressemblances, à certains égards, avec celle qu'ont développée Austin et tous ceux qu'on a qualifiés de « philosophes du langage ordinaire » dans les années 1940-1950[9]. On ne saurait dès lors guère s'étonner que Bourdieu fasse un meilleur accueil à l'œuvre d'Austin qu'aux analyses de Chomsky et de Saussure. En distinguant une classe d'« énoncés performatifs », tels que le « oui » que l'on prononce au cours d'une cérémonie de mariage ou le « je nomme ce bateau *Queen Elizabeth* » que l'on profère tout en lançant une bouteille contre la proue d'un navire, Austin

---

rendre compte des facteurs sociaux et référentiels. Cf. D. Hymes, *Foundations in Sociolinguistics : An Ethnographic Approach*, London, Tavistock, 1977, p. 92-97 et *passim*.

9. Si le texte majeur d'Austin, *How to do Things with Words* (publié en anglais en 1962), n'a pas été publié en français avant 1970, la théorie des actes de langage a été longuement débattue par les philosophes et les linguistes français dans les années 70. Cf. Par exemple O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972, et *Le dire et le dit*, Paris, Éd. de Minuit, 1984 ; et A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981.

mettait l'accent sur le fait que de tels énoncés ne sont pas des manières de rapporter ou de décrire un état de choses, mais bien plutôt d'agir et de participer à un rituel. Ces énoncés ne sont pas, en effet, à strictement parler « vrais » ou « faux » mais plutôt « heureux » ou « malencontreux ». Et pour être jugés heureux, il faut, entre autres choses, qu'ils soient prononcés par les bonnes personnes en accord avec une procédure conventionnelle déterminée [10]. Ceci implique, selon Bourdieu, que l'efficacité des énoncés performatifs soit inséparable de l'existence d'une *institution* définissant les conditions (telles que le lieu, le moment, l'agent) qui doivent être remplies pour que l'énoncé puisse s'avérer efficace. Bourdieu emploie le terme d'« institution » d'une manière à la fois générale et dynamique (dans un sens que le mot français *institution* rend mieux que son équivalent anglais). Le mot ne désigne pas ici nécessairement une organisation particulière – telle famille ou telle entreprise par exemple –, mais s'applique à tout ensemble relativement durable de relations sociales qui *confèrent* aux individus des formes différentes de pouvoir, de statut et de ressources. C'est bien l'institution, en un sens, qui accorde au locuteur l'autorité lui permettant d'entreprendre l'acte que son énoncé prétend mener à bien. Tout le monde ne peut pas se poster en face d'un navire flambant neuf, lancer une bouteille contre sa proue, prononcer les mots « je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* » et prétendre être parvenu effectivement à *baptiser* ce bateau : il lui faut avoir obtenu *l'autorisation* de le faire, et avoir été investi de l'autorité lui permettant d'exécuter cet acte. Ainsi l'efficacité d'un énoncé performatif présuppose tout un ensemble de rapports sociaux, et notamment l'existence d'une institution en vertu de laquelle un individu particulier, qui est *autorisé* à parler et auquel d'autres *reconnaissent* ce droit, est susceptible de parler d'une manière que d'autres jugeront acceptable dans certaines circonstances. Les innombrables emblèmes symboliques – robes, perruques, expressions

10. J.L. Austin, *How to do Things with Words*, 2e édition, ed. J.O. Urmson et Marina Sbisà, Oxford, Oxford University Press, 1975, Lecture II.

rituelles, marques de respect –, qui accompagnent les cérémonies à caractère « formel » ou « officiel », ne sauraient dès lors être considérés comme de simples ornements insignifiants : ce sont les mécanismes mêmes à travers lesquels tous ceux qui parlent se portent garants de l'autorité de l'institution qui les investit du pouvoir de parler, cette institution étant en partie soutenue par les expressions de vénération et de solennité qui sont de rigueur dans de telles occasions.

Tout en rendant justice aux théoriciens des actes de langage d'avoir su mettre en exergue les conditions sociales de la communication, Bourdieu n'en juge pas moins qu'Austin, et plus particulièrement, certains des auteurs qui ont subi son influence, n'ont pas poursuivi jusqu'à leur terme toutes les conséquences de leur point de vue. Ils n'ont pas mesuré toutes les implications du fait que les conditions de félicité sont avant tout des conditions *sociales*. On ne s'étonnera guère dès lors que toute une littérature sur les actes de langage ait fréquemment recours à des analyses purement logico-linguistiques. Une partie du problème renvoie à l'œuvre d'Austin lui-même. Austin fait allusion, de manière assez vague, à des « procédures conventionnelles » qui doivent être observées pour qu'un énoncé performatif soit heureux ; et, plus loin, lorsqu'il en vient à la terminologie des actes « locutoires », « illocutoires » et « perlocutoires », il suggère que les actes illocutoires (les actes effectués *en* disant quelque chose) peuvent être distingués des actes perlocutoires (les actes effectués *par le fait* de dire quelque chose) par le simple fait que les actes illocutoires emploient des « procédés conventionnels ». Austin n'examine toutefois jamais en détail la nature de ces conventions, et échoue à tirer toutes les conséquences du fait que ces conventions puissent être conçues comme des phénomènes *sociaux*, impliqués dans des ensembles de relations sociales, imprégnés de pouvoir et d'autorité, mêlés à des luttes et à des conflits. Austin a ainsi préparé le terrain qui a permis à d'autres de concevoir les actes de langage en termes purement linguistiques, faisant fi du caractère social des conditions de félicité. Penser en ces termes les actes de

langage, c'est oublier que l'autorité dont les énoncés sont investis est une autorité conférée au langage par des facteurs qui lui sont extérieurs. Lorsqu'un porte-parole autorisé parle avec autorité, il exprime ou manifeste cette autorité, il ne la crée pas : de la même manière que l'orateur homérique s'empare du *skeptron* en vue de prendre la parole, le porte-parole s'octroie une forme de pouvoir ou d'autorité qui est partie prenante d'une institution sociale, et qui ne découle pas uniquement des mots proférés eux-mêmes.

C'est dans ce contexte que Bourdieu exprime des réserves sur la manière dont un autre penseur majeur des faits sociaux, Jürgen Habermas, tente de s'appuyer sur l'œuvre des théoriciens des actes de langage. Habermas soutient qu'à travers l'échange des actes de langage les individus soulèvent implicitement des « prétentions à la validité », telles que la vérité et la correction, et que certaines de ces prétentions à la validité ne peuvent faire valoir leurs droits, et se voir réalisées, que dans une « situation de discours idéale », c'est-à-dire dans une situation de communication où les participants sont portés à accepter ou à rejeter une prétention problématique en fondant leur choix uniquement sur des raisons ou des principes [11]. Si Bourdieu ne s'engage pas dans une discussion approfondie de l'œuvre d'Habermas, il est clair néanmoins qu'il entend prolonger les idées des théoriciens des actes de langage d'une tout autre manière : là où Habermas tente de prouver que l'analyse des actes de langage révèle la présence d'« une force rationnellement motivée » à l'œuvre dans le processus de communication, Bourdieu entend démontrer que ce pouvoir ou cette force, quelle qu'en soit par ailleurs la nature, leur sont assignés par les institutions sociales dont dépend l'énonciation de ces actes de langage. La notion d'une situation idéale de discours – où le caractère rationnel de l'échange

11. Cf. J. Habermas, « Toward a theory of communicative competence », *in* H.P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, n° 2, New York, Macmillan, 1970, p. 114-148 ; « What is universal pragmatics ? », in *Communication and Evolution of Society*, tr. T. McCarthy, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 1-68 ; et *The Theory of Communicative Action*, volume I, *Reason and the Rationalisation of Society*.

communicationnel serait dégagé de toute contrainte sociale – repose dès lors, selon Bourdieu, sur une omission fictive des conditions sociales de l'usage linguistique. Une telle ligne d'argumentation, qui fait écho à certaines critiques que d'autres ont adressées à l'œuvre d'Habermas, ne manque pas de pertinence. On pourrait certes se demander par exemple si Bourdieu lui-même n'accorde pas une importance excessive à ces circonstances où l'énonciation des actes de langage participe clairement à quelque rituel social aisément identifiable, comme un mariage ou un baptême, au détriment des situations où les individus sont engagés dans des formes de rapports inter-individuels relativement peu structurées, telles qu'une conversation banale et fortuite entre amis [12]. Mais on ne saurait nier qu'en mettant l'accent sur les aspects institutionnels de l'usage linguistique et en les explorant avec une intelligence sociologique aiguë, Bourdieu a mis en lumière certains aspects des conditions sociales de l'usage linguistique d'une manière qui a fait jusqu'ici largement défaut dans la littérature actuelle sur les actes de langage.

II

Les écrits de Bourdieu sur le langage n'offrent pas seulement une perspective critique éclairante sur les œuvres de Saussure, Chomsky, Austin ou d'autres : ils proposent également une approche toute nouvelle du langage et de l'échange linguistique. Cette approche apparaît essentiellement comme un développement du cadre théorique qu'il a mis au point dans d'autres contextes. Sa pleine compréhension présuppose dès lors la prise en compte de l'ensemble du travail théorique de Bourdieu, c'est-à-dire des concepts et des propositions majeurs de sa théorie de la pratique.

12. On trouvera une discussion et un commentaire critique de ce problème dans « Symbolic violence : language and power in the writings of Pierre Bourdieu », *in* J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 42-72.

La théorie de la pratique bourdieusienne est un effort systématique pour dépasser une série d'oppositions et d'antinomies qui ont embarrassé les sciences sociales depuis leurs débuts. Ces oppositions ont une résonance familière pour tous ceux qui s'intéressent aux sciences sociales aujourd'hui : individu *contre* société, action *contre* structure, liberté *contre* nécessité, etc. Mais si l'approche théorique de Bourdieu prétend contourner ou ruiner un grand nombre de ces oppositions, chacun de ses développements s'ouvre généralement sur l'établissement d'une vaste dichotomie – qui s'exprime d'un point de vue épistémologique ou sur le plan de la théorie de la connaissance – entre « subjectivisme » et « objectivisme ». Par « subjectivisme », Bourdieu entend la position intellectuelle à l'égard du monde social qui vise à comprendre la manière dont le monde apparaît à ceux qui y sont situés. Le subjectivisme présuppose la possibilité d'une certaine forme d'appréhension immédiate de l'expérience vécue d'autrui, et prétend que cette appréhension constitue par elle-même un mode plus ou moins adéquat de connaissance du monde social. Bourdieu songe ici à certaines formes de sociologie ou d'anthropologie « phénoménologique » ou « interprétative », dont la sociologie phénoménologique développée par Alfred Schutz[13] nous fournit un exemple. Par « objectivisme », Bourdieu entend une orientation intellectuelle qui prétend construire les relations objectives qui structurent les pratiques et les représentations. L'objectivisme présuppose une rupture avec l'expérience immédiate ; il met entre parenthèses l'expérience première du monde social et s'efforce d'élucider les structures et les principes, inaccessibles à toute appréhension immédiate, sur lesquels cette expérience repose. Le type d'analyses développées par

13. Cf. A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, tr. G. Walsh et F. Lehnert, London, Heinemann, 1972. Bourdieu se réfère ainsi très fréquemment à la phénoménologie et au développement qu'en ont donné des philosophes de la société tels que Schutz et Sartre. Et son argumentation pourrait également s'appliquer *mutatis mutandis* aux travaux de sociologues et d'anthropologues aussi divers que Peter Berger, Harold Garfinkel, Aaron Cicourel et Clifford Geertz.

Lévi-Strauss, et par certaines versions de la linguistique structurale, sont autant d'exemples d'objectivisme dans ce sens du terme.

Le principal mérite de l'objectivisme réside dans la rupture qu'il introduit avec l'expérience immédiate du monde social, qui le rend apte par là même à produire une connaissance du monde social qui ne soit pas réductible au savoir pratique possédé par ses simples acteurs. La rupture avec l'expérience immédiate constitue pour Bourdieu une condition première de la scientificité de l'enquête sociologique, laquelle s'avère d'autant plus difficile que les chercheurs en science sociale participent eux-mêmes à la vie sociale et sont dès lors naturellement portés dans leur analyse du monde social à s'aligner sur les mots et les concepts de la vie quotidienne [14]. Si l'objectivisme met à juste titre l'accent sur la rupture avec l'expérience ordinaire, il n'en manifeste pas moins certaines insuffisances, la principale d'entre elles étant qu'il échoue à rendre compte de manière rigoureuse de ses propres propres conditions de possibilité, se montrant ainsi incapable de saisir le lien entre la connaissance qu'il produit et le savoir pratique dont disposent les simples acteurs. Son impuissance à comprendre le lien entre les relations objectives, d'une part, et les activités pratiques des individus qui composent le monde social, de l'autre, semble à cet égard manifeste. Rien ne s'oppose dès lors à ce que les pratiques des individus ne constituent guère plus, dans la perspective de l'objectivisme, que l'application d'une règle ou la réalisation d'un modèle ou d'une structure qui a été préalablement élucidée ou construite par l'analyste. La pratique devient alors un simple épiphénomène dans la propre construction de l'analyste. Toute l'argumentation, au demeurant fort judicieuse, de Bourdieu aboutit ainsi à conclure que cette perspective ne nous livre qu'une compréhension imparfaite de la pratique. Sa propre théorie de

14. Cette question se trouve plus longuement développée *in* P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J-C. Passeron, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, Mouton-Bordas, 1968, et P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, chap. 1.

la pratique constitue une tentative pour dépasser l'objectivisme sans retomber dans le subjectivisme, autrement dit, de prendre en compte l'exigence de rupture avec l'expérience immédiate tout en rendant justice au caractère pratique de la vie sociale.

Le concept majeur qu'emploie Bourdieu lorsqu'il développe son approche est celui d'*habitus*, terme très ancien, dont on sait les origines aristotéliciennes et scolastiques, mais dont Bourdieu fait un usage tout à fait distinct et spécifique. L'habitus désigne un ensemble de *dispositions* qui portent les agents à agir et à réagir d'une certaine manière. Les dispositions engendrent des pratiques, des perceptions et des comportements qui sont « réguliers » sans être consciemment coordonnés et régis par aucune « règle ». Les dispositions qui constituent les habitus sont inculquées, structurées, durables ; elles sont également génératives et transposables. Tous ces caractères méritent une brève explication. Les dispositions sont acquises grâce à un processus graduel d'*inculcation* au sein duquel les expériences de la prime enfance occupent une place tout à fait déterminante. Ainsi assiste-t-on à une multitude de processus de formation et d'apprentissage, comme l'apprentissage des bonnes manières de se tenir à table (« tiens-toi droit », « ne mange pas la bouche pleine », etc.), à travers lesquels les individus acquièrent une série de dispositions qui façonnent littéralement les corps et deviennent comme une seconde nature. Les dispositions ainsi produites sont de ce fait également *structurées*, en ce sens qu'elles reflètent inévitablement les conditions sociales au sein desquelles elles ont été acquises. Un individu issu d'un milieu populaire aura ainsi par exemple acquis des dispositions fort différentes de celles d'un autre individu élevé dans un milieu bourgeois. Les ressemblances et les différences caractérisant les conditions sociales qui déterminent l'existence des individus se refléteront par là même dans les habitus, lesquels pourront apparaître relativement homogènes entre des individus appartenant à un même milieu social. Les dispositions structurées sont également *durables* : elles sont enracinées dans les corps de telle sorte

qu'elles perdurent tout au long de l'existence des individus, opérant d'une manière presque inconsciente et par là difficilement accessible à une réflexion et à une transformation conscientes. Enfin, les dispositions sont *génératives* et *transposables* en ceci qu'elles peuvent engendrer une multiplicité de pratiques et de perceptions dans d'autres champs que ceux où elles ont été d'abord acquises. En tant qu'ensemble de dispositions durablement installées, l'habitus tend également à engendrer des pratiques et des perceptions, à produire des œuvres et des appréciations, accordées avec les conditions d'existence dont l'habitus est lui-même le produit.

L'habitus fournit aussi aux individus un sens de l'action et du comportement opportuns au cours de leur existence quotidienne. Il « oriente » leurs actions et leurs inclinations sans pour autant les déterminer strictement. Il leur donne le « sens du jeu », un sens de ce qui est ou non approprié dans certaines circonstances, un « sens pratique ». Le sens pratique n'est pas tant un état de l'esprit qu'un état du corps. C'est ainsi au fait que le corps soit devenu dépositaire de dispositions enracinées que certaines actions, certaines manières d'agir et de se comporter doivent leur apparence de naturel. Bourdieu nous parle ici d'une « hexis » corporelle, par laquelle il entend une certaine organisation durable du corps et de son déploiement dans le monde. « L'hexis corporelle est la mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de *sentir* et de *penser*[15]. » On mesure toute l'importance de l'*hexis* corporelle lorsqu'on l'observe à l'œuvre dans les différentes manières dont les hommes et les femmes se conduisent, dans leurs différentes postures, leurs différentes manières de marcher et parler, de manger et de rire, et dans les comportements les plus intimes de leur existence. Le corps est le lieu d'une histoire « incorporée ». Les schèmes pratiques à partir desquels le corps est organisé apparaissent ainsi à la fois comme le produit de l'histoire et comme la

15. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 117.

source des pratiques et des perceptions qui reproduisent cette même histoire. Le processus continu de la production et de la reproduction, de l'histoire incorporée et de l'incorporation actualisée, peut de ce fait s'enraciner sans jamais devenir l'objet d'une pratique institutionnelle spécifique et d'une articulation linguistique explicite. Celle-ci présuppose en effet le développement d'un certain type d'institutions pédagogiques qui n'apparaît pas dans toutes les sociétés, et qui, dans nos sociétés, est généralement associé au système scolaire.

L'habitus, et les notions corrélatives de sens pratique et d'hexis corporelle, sont les concepts à l'aide desquels Bourdieu s'efforce de comprendre les principes ou les schèmes génératifs qui sous-tendent les pratiques et les perceptions, les œuvres et les jugements de valeur. Mais les individus agissent toujours dans des contextes et des cadres sociaux spécifiques. Les pratiques et les perceptions particulières devraient dès lors être conçues non comme le produit des habitus eux-mêmes mais comme le produit de la *relation entre* les habitus d'une part, et les contextes sociaux spécifiques ou les « champs » au sein desquels les individus agissent, de l'autre. Bourdieu emploie des termes différents pour désigner les contextes sociaux ou les champs d'action. Si le mot « champ » reste son terme technique de prédilection, ceux de « marché » et de « jeu » sont également communément employés, du moins dans des acceptions métaphoriques. Un champ ou un marché peut être envisagé comme un espace structuré de positions, au sein duquel ces mêmes positions ou leurs interactions sont déterminées par la distribution des différentes espèces de ressources ou de « capital [16] ». Un des points centraux de l'œuvre de Bourdieu, qui en fait d'ailleurs un auteur bien connu des sociologues de l'éducation, est cette idée qu'il existe différentes espèces de capital : pas uniquement un « capital économique » au sens strict (c'est-à-dire une richesse matérielle sous la forme d'argent, de biens et de valeurs mobilières,

16. Cf. P. Bourdieu, « Quelques propriétés des champs », in *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 113-120.

etc.), mais aussi un « capital culturel » (constitué de savoirs, de compétences, et d'autres acquisitions culturelles, dont les qualifications techniques et éducatives fournissent un exemple), un « capital symbolique » (qui renvoie à l'accumulation du prestige et des honneurs), etc. Une des principales propriétés du champ est la manière dont il permet à une certaine espèce de capital d'être convertie en une autre – certaines qualifications éducatives pouvant par exemple se convertir en emplois lucratifs [17].

Un champ est toujours un lieu de conflit entre des individus qui cherchent à maintenir ou à modifier la distribution des formes de capital qui lui sont spécifiques. Les individus qui participent à ces luttes auront des visées différentes – certains d'entre eux chercheront à préserver le *statu quo*, d'autres à le modifier – et des chances différentes de gagner ou de perdre, qui dépendront de leur positionnement au sein de l'espace structuré par les différentes positions. Mais tous les individus, quelles que soient leurs visées et leurs chances de succès, partageront un certain nombre de présuppositions fondamentales. Tous les participants doivent croire au jeu auquel ils sont en train de jouer, et en la valeur de ce qui est en jeu dans les luttes auxquelles ils se livrent. L'existence et la persistance même du jeu ou du champ présuppose un « investissement » total ou inconditionnel, une croyance pratique et inconditionnelle dans le jeu et dans ses enjeux. Ainsi, la poursuite d'un conflit au sein d'un champ, qu'il porte sur la distribution des richesses ou sur la valeur d'une œuvre d'art, présuppose toujours du moins un accord ou une complicité fondamentale de la part de ceux qui y sont engagés.

Si les termes employés par Bourdieu pour décrire ces champs et leur propriétés – « marché », « capital », « profit », etc. – sont empruntés au langage de l'économie, ils sont ici adaptés à l'analyse de champs qui ne sont pas « économiques » au sens étroit du terme. C'est là un point

17. Cf. P. Bourdieu et L. Boltanski, « Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, mars 1975, p. 95-107.

qui pourrait aisément induire une mauvaise compréhension de la pensée de Bourdieu. Le lecteur pourrait certes avoir l'impression qu'en employant ces termes pour analyser des formes d'interaction qui ne constituent pas à proprement parler des transactions économiques, il les considère comme s'il ne s'agissait de *rien d'autre* que de transactions économiques, et juger ainsi que la pensée de Bourdieu s'engagerait dans une sorte de réductionnisme économique. Si l'usage que fait Bourdieu de la terminologie économique peut poser quelques difficultés, il est important d'observer que sa position est bien plus complexe et élaborée que l'accusation de réductionnisme économique voudrait le laisser entendre. Selon lui, les pratiques que nous nommons aujourd'hui « économiques » au sens restreint du terme (à savoir l'achat et la vente de marchandises) constituent en réalité une sous-catégorie des pratiques propres à un certain champ spécifique ou à un certain réseau de champs, le « marché économique », qui a émergé historiquement et qui possède certaines propriétés distinctives. Mais il existe d'autres sous-catégories de pratiques qui appartiennent à d'autres champs, tels que le champ de la littérature, de l'art, de la politique ou de la religion ; et ces autres champs se caractérisent par des propriétés distinctives, par des formes distinctives de capital, de profit, etc. Bourdieu n'entend pas dès lors réduire tous les champs sociaux à celui de l'économie au sens étroit du terme, ni traiter tous les types de pratique comme des transactions purement économiques, mais, au contraire, envisager l'économie au sens étroit du terme comme un champ (ou un réseau de champs) parmi une pluralité d'autres champs mutuellement irréductibles. Il est ainsi tout à fait possible que des champs qui ne sont pas économiques au sens étroit du terme ne soient nullement régis par une logique strictement économique (c'est-à-dire guidée par la seule poursuite d'un gain financier) ; et ils peuvent toutefois obéir à une logique économique dans un sens plus large s'ils sont orientés vers l'augmentation d'un *certain* type de capital (culturel ou symbolique par exemple) ou la maximisation d'un *certain* type de « profit » (l'honneur ou le prestige). On ne comprendra jamais

par exemple pour quelle raison une famille de paysans achète un second attelage de bœufs après la moisson, sous prétexte qu'ils seront nécessaires pour le dépiquage du blé d'une récolte que l'on prétend particulièrement abondante, pour finalement les revendre avant l'automne, à l'époque du labour, au moment où ils seraient le plus utiles techniquement, si on ne considère pas que l'achat de bœufs est une manière d'augmenter le capital symbolique à la fin de l'été au moment où les mariages se négocient [18]. L'achat des bœufs et leur étalage manifeste est une stratégie de bluff qui obéit à une logique économique au sens large (l'augmentation du capital symbolique et la maximisation du profit symbolique), sans être économique au sens étroit d'un gain matériel ou financier.

Bourdieu établit dès lors un lien fondamental entre les actions et les intérêts, entre les pratiques des agents et les intérêts qu'ils poursuivent plus ou moins sciemment, tout en rejetant en même temps l'idée que ces intérêts soient toujours strictement économiques. « Lors même qu'elles donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique de l'intérêt "économique" (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux non matériels et difficilement quantifiables, comme dans les sociétés "précapitalistes" ou dans la sphère culturelle des sociétés capitalistes, les pratiques ne cessent pas d'obéir à une logique économique [19] » : c'est là la proposition fondamentale de la théorie bourdieusienne de l'économie de la pratique, proposition substantive au sens où elle formule une certaine prétention (qu'il ne prétend en aucun cas soustraite à la controverse) à rendre compte du caractère fondamental des actions humaines. Mais c'est également, et de manière plus décisive, un principe heuristique, qui engage le chercheur à mettre au jour les intérêts spécifiques qui sont en jeu dans les pratiques et les conflits propres aux différents champs particuliers. Il ne faut pas en effet déterminer de manière trop abstraite le *contenu* des intérêts. La

18. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 204.
19. *Ibid.*, p. 209.

nature des intérêts, à laquelle chaque cas particulier d'action ou de lutte renvoie, ne saurait être déterminée qu'à travers une soigneuse enquête empirique ou historique sur les propriétés distinctives des champs concernés. Ainsi, si l'on souhaite comprendre les intérêts qui sont en jeu dans la production littéraire ou artistique, il nous faut reconstruire le champ littéraire ou artistique en rapport avec les champs de l'économie (au sens restreint), de la politique, etc. Et l'on pourra s'apercevoir que plus l'autonomie du champ littéraire ou artistique est grande, plus les agents au sein de ces champs seront orientés vers des fins non pécuniaires et non politiques, et seront portés à poursuivre cet « intérêt dans le désintéressement » qui leur est spécifique (« l'art pour l'art »)[20]. Le fait que la production littéraire ou artistique semble désintéressée, qu'elle soit un refuge pour une activité gratuite ostensiblement opposée au monde prosaïque de la marchandise et du pouvoir, ne signifie pas qu'elle ne poursuit aucun intérêt, mais, au contraire, qu'il lui est plus aisé de dissimuler ses intérêts sous le voile de la pureté esthétique.

Alors même que les agents sont tournés vers des intérêts ou des finalités spécifiques, leur action est rarement le résultat d'une délibération consciente ou d'un calcul où l'on pèse soigneusement le pour et le contre des différentes stratégies, leurs coûts et leurs bénéfices estimés, etc. Concevoir l'action comme le résultat d'un calcul réfléchi – perspective implicite dans certaines théories du jeu ou de l'action rationnelle[21] –, c'est négliger le fait que les individus sont *déjà prédisposés*, en vertu de l'habitus, à agir d'une certaine manière, à poursuivre certains buts, à cultiver certains goûts, etc. Les individus étant les produits d'histoires particulières qui perdurent à travers les habitus, leurs actions ne sauraient être adéquatement analysées comme le résultat d'un calcul délibéré. Les pratiques doivent bien

20. Cf. P. Bourdieu, « The field of cultural production, or : the economic world reversed », tr. R. Nice, *Poetics*, 12, 1983, p. 311-356.

21. Bourdieu se montre très critique à l'égard de la théorie de l'action rationnelle développée par Jon Elster ; cf. *Le sens pratique*, *op. cit.*, n. 20, p. 79.

plutôt être envisagées comme le produit d'une rencontre entre un habitus et un champ, mutuellement « compatibles » ou « conformes » à un degré variable, de telle sorte qu'un individu puisse ne pas savoir comment agir, et les mots venir à lui manquer, dans les circonstances où apparaît un manque de conformité (par exemple, lorsqu'un étudiant issu d'un milieu populaire se retrouve au sein d'un établissement scolaire fréquenté par l'élite).

En développant son approche de la langue et des échanges linguistiques, Bourdieu convoque, en les approfondissant, les idées qui constituent sa théorie de la pratique. Les énoncés ou les expressions linguistiques sont des formes de pratiques et, en tant que telles, doivent être comprises comme le produit de la relation entre un habitus linguistique et un marché linguistique. L'habitus linguistique est un sous-ensemble des dispositions constitutives des habitus : il s'agit de ce sous-ensemble acquis au cours du processus d'apprentissage de la langue dans des contextes particuliers (la famille, les pairs, l'école, etc.). Ces dispositions régissent à la fois les pratiques linguistiques propres à un agent et l'anticipation de la valeur que recevront les produits linguistiques dans d'autres champs ou marchés – dans le marché du travail, par exemple, ou dans les institutions d'enseignement secondaire ou supérieur. L'habitus linguistique est également inscrit dans le corps et constitue une dimension de l'hexis corporelle. Un accent particulier, par exemple, est le produit d'une certaine manière de bouger la langue, les lèvres, etc. : c'est là un des aspects de ce que Bourdieu appelle, à la suite de Pierre Guiraud, un « style articulatoire [22] ». Le fait que des groupes et des classes différents aient des accents, des intonations et des manières de parler différentes est une manifestation, au niveau de la langue, du caractère socialement structuré de l'habitus. Ces différences sont bien connues et ont été largement étudiées par les sociologues, les socio-linguistes et les historiens des sociétés. On trouve un indice, certes moins manifeste, de la différenciation des styles articulatoires dans la manière

22. Cf. P. Guiraud, *Le français populaire*, Paris, PUF, 1965.

dont sont attachées aux différentes classes ou aux différents sexes des représentations différentes de la *bouche*. Ce point est plus aisément illustrable en français qu'en anglais. On distingue nettement, en français, la *bouche* proprement dite, fermée, pincée, de la bouche grande ouverte, la *gueule*. Les individus issus des classes populaires ont tendance à établir une opposition socialement et sexuellement sur-déterminée entre ces termes : la bouche est associée au bourgeois et au féminin (à ses « lèvres pincées ») tandis que la *gueule* est associée au populaire et au masculin (volontiers « grande gueule », « gueulard »). Il est clair dès lors que, de ce point de vue, l'adoption du style articulatoire des classes moyennes et supérieures peut apparaître à certains individus des classes populaires comme la négation même de leur identité sociale et sexuelle. Les locuteurs masculins des classes populaires ne peuvent adopter le style articulatoire dominant qu'au prix d'une double négation, impliquant tout à la fois la renonciation à l'habitus propre à leur classe et l'acquisition de dispositions perçues comme efféminées. Ainsi s'expliquerait, selon Bourdieu, le fait, constaté par Labov et par d'autres[23], que les femmes des classes populaires emploient plus volontiers des formes de langage plus châtiées alors même que les hommes de la même classe sociale se montrent plus enclins à adopter des formes d'expression argotique.

Les énoncés et les expressions linguistiques sont toujours produits dans des contextes et des marchés particuliers, et les propriétés de ces marchés chargent les produits linguistiques d'une certaine « valeur ». Au sein d'un marché linguistique donné, certains produits ont une valeur supérieure à d'autres ; et une partie de la compétence pratique des locuteurs consiste à savoir comment, et de quelle manière, produire des expressions hautement valorisées dans les marchés en question. Cet aspect de la compétence pratique des locuteurs n'est pas distribué de façon uniforme dans la

23. Cf. W. Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvanie Press, 1972, p. 301-304. Cf. également R. Lakoff, *Language and Woman's Place*, New York, Harper and Row, 1975.

société au sein de laquelle une même langue, comme l'anglais ou le français, est parlée. Les différents locuteurs sont en effet inégalement pourvus en « capital linguistique », et ne manifestent pas la même capacité à produire des expressions qui tombent bien à propos au sein d'un marché particulier. En outre, la distribution du capital linguistique renvoie toujours de manière spécifique à la distribution d'autres espèces de capital (capital économique, culturel, etc.) qui définissent la position d'un individu au sein de l'espace social. Les différences d'accent, de syntaxe ou de vocabulaire – toutes différences négligées par les linguistes formels – constituent dès lors autant d'indices des positions sociales occupées par les locuteurs et de reflets des quantités de capital linguistique (et d'autres capitaux) dont ils disposent. Plus le capital linguistique d'un locuteur sera important, plus ce dernier se montrera capable d'exploiter à son profit le système des différences et de s'assurer ainsi un *profit de distinction*. Car ce sont les formes d'expression les plus inégalement distribuées qui reçoivent la plus grande valeur et assurent le plus grand profit, non seulement parce que les conditions de l'acquisition de la capacité de les produire sont restreintes, mais également parce que ces expressions sont elles-mêmes assez rares dans le marché où elles apparaissent.

Bourdieu nous livre un exemple particulièrement frappant de cette dynamique. Ainsi à Pau dans le Béarn, province du sud de la France dont Bourdieu lui-même est originaire, et où l'on parle un dialecte local, le béarnais, un journal français publié en province fait état en septembre 1974, à l'occasion de la célébration officielle du centenaire de la naissance du poète béarnais Simin Palay, d'un événement qui a « beaucoup touché » l'audience : le maire avait prononcé son discours dans un « béarnais de qualité [24] ». Comment expliquer que ces personnes, dont la langue natale est le béarnais, soient à ce point émues par le seul fait que le maire de la ville s'adresse à elles dans cette langue à l'occasion d'une cérémonie destinée à honorer un

24. *La République des Pyrénées*, 9 septembre 1974.

poète béarnais ? En réalité, nous dit Bourdieu, une telle réaction présuppose de leur part la reconnaissance implicite de la loi non écrite imposant le français comme seule langue acceptable dans les cérémonies officielles. Le maire de Pau se livre à une *stratégie de condescendance* grâce à laquelle, dans l'acte même de nier symboliquement la relation objective de pouvoir entre les deux langues qui coexistent sur le marché, il tire un profit symbolique de cette relation. Il ne peut tirer profit de cette hiérarchie entre les langues qu'aussi longtemps que chacun reconnaît la loi non écrite et sait qu'il dispose, en tant que maire d'une grande ville, de tous les attributs qui lui garantissent son statut dans la langue dominante. En vertu de sa position, il peut nier la hiérarchie sans la rompre, transgresser la loi non écrite et dès lors exploiter à son profit la hiérarchie dans le processus même par lequel il la réaffirme. Ce qui est loué dans le « bon béarnais » lorqu'il sort de la bouche du maire se serait vu attribuer une tout autre valeur (sans aucun doute inférieure) s'il avait été prononcé par un paysan ne sachant que quelque bribes de français.

Ainsi, dans la production des expressions linguistiques, comme l'illustre bien cet exemple, les locuteurs prennent en compte – de différentes façons et à différents degrés – les conditions du marché au sein duquel leurs produits seront accueillis et évalués par d'autres. L'évaluation par le locuteur des conditions du marché, et l'anticipation de l'accueil probable de ses productions linguistiques, opèrent par là même comme autant de contraintes intériorisées dans le processus même de production. Et les individus en viennent à modifier implicitement, et de manière routinière, leurs productions par anticipation de leur accueil probable, de la même manière que les adultes altèrent leur vocabulaire et leur intonation lorsqu'ils parlent aux enfants. Toutes les expressions linguistiques sont dès lors, à certains égards, « euphémisées » : elles sont modifiées par une certaine forme de *censure* qui découle de la structure même du marché, mais qui se voit transformée en *auto-censure* tout au long du processus d'anticipation. Considérés sous cet angle, la politesse, le tact, le choix du bon mot n'apparais-

sent pas comme des phénomènes exceptionnels, mais seulement comme les manifestations les plus évidentes d'une situation commune à toutes les productions linguistiques. Le tact n'est rien d'autre que la capacité d'un locuteur à évaluer avec acuité les conditions du marché et à produire les expressions linguistiques qui leur sont appropriées, à savoir des expressions convenablement euphémisées.

Les mécanismes de censure ne sont pas seulement à l'œuvre dans les productions du langage oral ordinaire, mais se rencontrent également dans la production des discours savants. Ici comme ailleurs, lorsque Bourdieu parle de « censure », il ne renvoie pas à l'activité explicite menée par des organisations politiques ou religieuses en vue de supprimer ou de restreindre la diffusion de formes symboliques, mais bien plutôt à ce caractère général des marchés ou des champs qui requiert l'observation des formes et des formalités propres à un champ particulier si l'on souhaite y produire un discours avec succès. Ceci vaut tout autant pour les champs de la littérature, de la philosophie et de la science que pour les marchés les plus courants des échanges sociaux de la vie quotidienne. Bourdieu prend pour exemple le discours philosophique de Heidegger. Un des intérêts particuliers de l'œuvre de Heidegger consiste précisément dans son recours à une langue volontiers ésotérique, particulièrement attentive aux distinctions, aux allusions et aux effets rhétoriques – une langue, en un mot, très euphémisée. Bourdieu s'efforce ainsi de montrer que le style et la forme de la prose heideggerienne sont le produit de mécanismes de censure et de stratégies d'euphémisation qui ont partie liée avec sa position dans un champ philosophique spécifique, lui-même en rapport d'une manière déterminée avec les champs littéraire, politique, et avec l'ensemble des champs sociaux de l'Allemagne de Weimar. L'œuvre de Heidegger se distingue par son emprunt de nombreux mots à la langue ordinaire – *Sorge* (souci), *Fürsorge* (sollicitude), *Sozialfürsorge* (assistance soiale) –, et les introduit dans le champ philosophique, dont ils avaient été auparavant exclus. Mais ces mots sont en retour transformés par le processus d'euphémisation qui les adapte aux formes et aux

conventions du discours philosophique. L'œuvre de Heidegger acquiert de la sorte une apparence d'autonomie, l'apparence d'un corps de textes autarcique requérant d'abord une exégèse interne, tout en gardant simultanément, mais sous une forme déguisée, un lien de dépendance à l'égard du langage ordinaire. La spécificité de la langue heideggerienne réside ainsi, selon Bourdieu, dans cette combinaison distinctive de hauteur et de simplicité, où les mots ordinaires se trouvent anoblis par les formes de la respectabilité philosophique. La différence entre Heidegger et des représentants plus nettement avoués de la « révolution conservatrice », comme Ernst Jünger ou Möller van den Bruck, peut dès lors être comprise comme une différence *formelle* primitive, liée à leurs positions respectives au sein des champs caractéristiques de la période de Weimar. En reconstituant avec soin ces champs et en analysant les mécanismes et les stratégies associées à la position qu'y occupe Heidegger, il est possible de jeter une lumière nouvelle sur son œuvre tout en se tenant à l'écart de la polémique opposant ceux qui l'accusent d'avoir fait l'apologie du nazisme et ceux qui entendent le racheter à n'importe quel prix [25].

En outre, que l'on prenne en considération le langage oral de la vie ordinaire ou le discours savant qui figure dans les textes écrits, ces divergences systématiques peuvent parfois survenir entre des marchés linguistiques et les formes de censures qui leur sont associées, d'un côté, et les capacités des individus issus de différents milieux à produire des expressions en accord avec ces marchés, de l'autre. Il en résulte que les individus de classes sociales différentes sont susceptibles de se rapporter aux divers marchés lin-

25. Bourdieu propose une analyse plus détaillée dans son ouvrage *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1988. L'essentiel du propos de cet ouvrage a d'abord été publié en français en 1975 dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, et précède dès lors d'une dizaine d'années les débats qu'a soulevés en France et ailleurs la publication de l'ouvrage de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987. L'approche que propose Bourdieu de l'œuvre de Heidegger diffère de manière significative aussi bien de celle de Farias que des interprétations plus récentes de philosophes tels que Derrida, Lyotard et Lacoue-Labarthe.

guistiques (et de ce fait à eux-mêmes en tant que producteurs au sein de ces marchés) de différentes manières. Bourdieu illustre ce point en étudiant de près certaines des pratiques linguistiques caractéristiques observées chez les individus issus de milieux différents lorsqu'ils ont affaire à des circonstances formelles ou officielles (un entretien, un débat en salle de classe, une cérémonie publique, etc.)[26]. Les individus issus des classes supérieures sont dotés d'un habitus linguistique leur permettant de faire face avec une aisance relative aux sollicitations qui régissent la plupart des circonstances formelles ou officielles. On assiste de ce fait à une adéquation ou à une conformité entre leur habitus linguistique et les exigences des marchés officiels. Cette conformité est au fondement de la confiance et de l'aisance dont ils font preuve dans leur discours : cette confiance prouve simplement que les conditions de leur discours s'accordent assez étroitement avec les conditions qui les investissent de la capacité de parler, et qui leur permettent – de façon tout à fait consciente – d'en tirer les bénéfices symboliques en parlant d'une manière qui leur est spontanée. Ils s'expriment dès lors avec distinction, dans la plupart des circonstances publiques, et se distinguent ainsi de tous ceux qui sont plus pauvrement dotés en capital linguistique. Par contraste, les individus d'un milieu petit-bourgeois doivent généralement faire un effort pour adapter leurs expressions linguistiques aux exigences des marchés officiels. Ainsi leur discours s'accompagne-t-il souvent de manifestations de tension et d'anxiété, et d'une tendance à rectifier et à corriger leurs expressions de sorte qu'elles coïncident avec les normes dominantes. Cette hypercorrection du discours petit-bourgeois est la marque d'une classe divisée contre elle-même, dont les membres cherchent, au prix d'une constante anxiété, à produire des expressions linguistiques qui portent l'empreinte d'un habitus différent du leur.

26. Les questions débattues ici par Bourdieu telles que l'opposition entre le distingué et le vulgaire ainsi que les conflits symboliques que se livrent les différentes classes dans l'espace social sont examinées de manière considérablement plus détaillée dans *La distinction*.

Chez les membres des classes inférieures, dont les conditions d'existence sont moins propices à l'acquisition d'un habitus qui coïncide avec les marchés officiels, nombreuses sont les occasions au cours desquelles une valeur limitée est attribuée, aussi bien par eux-mêmes que par les autres, à leurs produits linguistiques. De là cette tendance observée chez les enfants des milieux populaires à s'exclure du système scolaire, ou à se résigner à suivre des filières professionnelles ; de là également cette gêne, cette hésitation conduisant au silence, qui, comme nous l'avons précédemment évoqué, peuvent s'emparer des individus des classes inférieures dans des circonstances définies comme officielles.

Il est d'autres circonstances, bien sûr, où les individus des milieux populaires se montrent capables de s'exprimer avec aisance et confiance, et c'est là un des mérites de l'approche bourdieusienne que d'avoir su analyser ces formes de discours dites « populaires » sans céder à cette sorte de romantisme intellectuel qui caractérise certaines études sur la culture ouvrière ou paysanne. Bourdieu préfère éviter des termes généraux tels que « culture populaire » ou « langage populaire » que l'on trouve étroitement mêlés aux polémiques auxquelles se sont livrés les chercheurs et les commentateurs au sein du champ intellectuel. Il préfère bien plutôt examiner concrètement les manières dont les individus les plus démunis en capital économique et culturel en viennent à s'exprimer dans les différentes situations de la vie quotidienne – réunions d'amis ou de pairs, conversations entre travailleurs au bureau ou à l'atelier, etc. –, lesquelles peuvent être envisagées comme autant de marchés pourvus de caractères et de formes de censure qui leur sont propres, de telle sorte que les individus qui souhaitent se faire entendre dans ces situations doivent satisfaire, dans une certaine mesure, aux exigences du marché. Les formes de langage telles que l'argot ou les « jargons » ne devraient pas seulement être comprises comme des manières de rejeter les modes d'expression dominants : elles constituent également des formes de langage hautement euphémisées, parfaitement adaptées aux marchés où elles sont produites. Selon

Bourdieu, l'argot est le produit d'une volonté de se distinguer au sein d'un marché dominé. Il permet aux individus pauvrement dotés en capital économique et culturel – en particulier les hommes – de se distinguer de ceux qu'ils regardent comme faibles et efféminés. Leur volonté de se distinguer s'accordera ainsi étroitement avec un conformisme profondément enraciné à l'égard des hiérarchies établies (notamment à l'égard de la hiérarchie entre les sexes). Elle les amènera également à tenir pour naturels, et à prendre positivement à leur compte, les caractères mêmes (force physique, manque d'éducation) en vertu desquels ils occupent une position subordonnée dans l'espace social[27].

En assumant certains aspects des hiérarchies établies même lorsqu'ils rejettent ouvertement les manières de parler dominantes, les individus des classes populaires trahissent par là le fait qu'ils partagent, jusqu'à un certain point, un système de valeurs qui leur est défavorable. C'est là un exemple d'un phénomène général sur lequel Bourdieu s'est penché dans tous ses écrits, et qu'il qualifie de « pouvoir symbolique » (ou, parfois, de « violence symbolique »). Bourdieu emploie le terme de « pouvoir symbolique » pour désigner non pas tant une forme spécifique de pouvoir qu'un aspect des nombreuses formes de pouvoir qui sont couramment à l'œuvre dans la vie sociale. Dans le flux routinier de la vie quotidienne, le pouvoir est en effet rarement exercé à travers l'usage déclaré de la force physique : il est bien plutôt transmué en une forme symbolique, se trouvant de ce fait investi d'une sorte de *légitimité* qu'il n'aurait pas autrement. Bourdieu souligne ce point en affirmant que le pouvoir symbolique est un pouvoir « invisible » qui est « méconnu » en tant que tel et dès lors « reconnu » comme légitime. Les termes de « reconnaissance » et de « méconnaissance » jouent ici un rôle important : ils mettent en relief le fait que l'exercice du pouvoir à travers

27. Ces questions sont mises au premier plan dans les travaux de Paul Willis, auquel Bourdieu renvoie ici. Cf. P. Willis, *Profane Culture*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, et *Learning to Labour : How Working Class Kids get Working Class Jobs*, Westmead Farnborough, Hants-Saxon House, 1977.

l'échange symbolique s'appuie toujours sur une croyance partagée. C'est dire que l'efficacité du pouvoir symbolique présuppose ces formes de connaissance et de croyance à travers lesquelles ceux-là mêmes qui profitent le moins de l'exercice du pouvoir sont amenés à participer, jusqu'à un certain point, à leur propre assujettissement. Ainsi reconnaissent-ils, ou admettent-ils implicitement, la légitimité du pouvoir, ou des relations hiérarchiques de pouvoir dans les rets desquels ils sont pris, et se montrent-ils inévitablement impuissants à comprendre que la hiérarchie est avant tout une construction sociale arbitraire qui sert les intérêts de certains groupes plutôt que d'autres. Aussi, pour bien saisir la nature du pouvoir symbolique, il est essentiel de comprendre qu'il présuppose une sorte de *complicité active* de la part de ceux qui y sont soumis. Les individus dominés ne constituent pas des corps passifs sur lesquels le pouvoir symbolique s'applique, à la manière, pour ainsi dire, d'un scalpel sur un cadavre. Le pouvoir symbolique présuppose bien plutôt, comme une condition de son succès, que les individus qui y sont soumis croient à la légitimité du pouvoir et de ceux qui l'exercent.

Les notions de pouvoir symbolique et de violence symbolique sont, à l'instar de nombre d'idées développées par Bourdieu, des notions souples ayant fait leur preuve dans des contextes de recherche spécifique, et dont on trouve la meilleure illustration dans ses études sociologiques et anthropologiques plus concrètes. Bourdieu a d'abord développé la notion de violence symbolique lorsqu'il s'est livré à l'analyse de la nature de l'échange de dons dans la société kabyle [28]. Au lieu d'analyser l'échange de dons à partir de la structure formelle de la réciprocité, à la manière de Lévi-Strauss, Bourdieu l'envisage comme un mécanisme à travers lequel le pouvoir est déguisé dans le geste même par lequel il s'exerce. La Kabylie offre l'exemple d'une société où les institutions qui donnent prise à des formes de rapport de domination stables et objectives sont relativement peu nombreuses, et où les individus doivent recourir à des moyens

28. Cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 210.

relativement personnalisés d'exercer leur pouvoir sur autrui. La dette constitue l'un de ces moyens : un individu peut ainsi asseoir sa domination sur un autre en faisant valoir les obligations qui découlent de l'usure. Mais on assiste aussi au recours à des manières d'exercer le pouvoir plus « douces » et plus subtiles, comme le don de présents. En offrant un présent – en particulier s'il est particulièrement généreux et ne peut être rétribué par des contre-dons d'une valeur comparable –, le donateur crée une obligation durable et lie le destinataire du don par une relation d'endettement personnel. Le don est aussi une forme d'appropriation : c'est une manière de lier autrui tout en enveloppant ce lien dans un geste de générosité. Selon Bourdieu, cette « violence symbolique », « douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie », est « celle de la confiance, de l'obligation, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du don, de la dette, de la récompense, de la piété, de toutes les vertus qu'honore la morale de l'honneur [29] », et s'oppose en tout point à la violence déclarée de l'usurier et du maître sans merci. Dans une société comme la Kabylie, où la domination s'appuie avant tout sur des relations entre personnes plutôt que sur des institutions, la violence symbolique apparaît comme un moyen aussi nécessaire qu'efficace d'exercer le pouvoir. Il permet en effet aux relations de domination de s'établir et d'être maintenues à travers des stratégies adoucies et déguisées, dissimulant la domination sous le voile d'une relation enchantée.

Dans les sociétés ayant connu un développement de leurs institutions objectives, le rôle des mécanismes symboliques propres à maintenir une structure de domination qui s'appuie sur des relations interpersonnelles est allé en déclinant. Le développement des institutions rend possible l'accumulation de différentes espèces de capitaux, différemment appropriables, tout en dispensant les individus de l'exigence d'adopter des stratégies directement orientées vers la domination d'autrui : la violence est pour ainsi dire construite au cœur de l'institution même. Si l'on souhaite

29. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 219 sq.

dès lors comprendre la manière dont le pouvoir symbolique s'exerce et se reproduit dans nos sociétés, il nous faut d'abord être attentif à la façon dont les mécanismes institutionnalisés ont émergé au sein des différents marchés ou champs et ont tendu à y fixer la valeur attribuée aux différents produits, à les répartir différemment, et à inculquer une croyance en leur valeur. Le système éducatif nous fournit un bon exemple de ce processus : le développement de ce système implique une certaine forme d'objectivation où les diplômes et les qualifications formellement définies finissent par constituer un mécanisme qui engendre et maintient les inégalités, rendant de ce fait inutile le recours à la force déclarée [30]. En outre, en dissimulant le lien entre les qualifications obtenues par les individus et le capital culturel acquis grâce à leur milieu social, ce mécanisme contribue à justifier l'ordre établi. Il permet aux grands bénéficiaires du système de se persuader de leur propre valeur, tout en interdisant à ceux qui en bénéficient le moins de comprendre les raisons de leur dénuement.

III

Le développement des sociétés occidentales depuis le Moyen Âge peut être en gros caractérisé, dans la perspective de Bourdieu, comme un processus de différenciation de sphères ou de champs de pratique distincts, chacun d'entre eux comprenant aussi bien des formes et des combinaisons spécifiques de capital et de valeur que des institutions et des mécanismes institutionnels spécifiques. À travers ce processus de différenciation, une économie de marché fon-

30. L'importance du système éducatif en tant que mécanisme institutionnel permettant de créer et de maintenir les inégalités est examinée par Bourdieu et ses collaborateurs dans un grand nombre de publications. Cf. en particulier P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éd. de Minuit, 1970, nouv. éd. augm. d'une préface, 1989 ; P. Bourdieu et J.-C. Passeron, in *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, nouv. éd. augm., 1966, et Bourdieu, *La noblesse d'État, op. cit.*

dée sur des principes capitalistes a pu se constituer séparément comme une sphère relativement distincte de production et d'échange ; une administration d'État centralisée et un système judiciaire ont pris forme et se sont progressivement dissociés de l'autorité religieuse ; les champs de la production intellectuelle et artistique ont émergé et acquis une certaine autonomie, se dotant de leurs propres institutions (universités, musées, maisons d'édition, etc.), de leurs propres professionnels (intellectuels, artistes, écrivains, etc.) et de leurs propres principes de production, d'évaluation et d'échange. Toutes ces sphères ou ces champs de pratique qui ont émergé historiquement et ont acquis leur propre autonomie ne sont pas pour autant complètement dissociés les uns des autres. Ils restent imbriqués de manière complexe, et une grande partie de la tâche de l'étude sociologique des champs, telle que la propose Bourdieu, est de rendre compte de la manière dont ils sont structurés et reliés entre eux, tout en évitant de réduire un champ à un autre, ou d'envisager toute chose comme un simple épiphénomène de l'économie.

Cette vaste perspective sur le développement des sociétés modernes est fortement influencée par l'œuvre de Max Weber, envers qui la dette intellectuelle de Bourdieu est considérable. Comme Weber, Bourdieu s'est particulièrement intéressé à la manière dont les groupes font leur apparition dans les différents champs et y luttent pour le pouvoir et l'influence. Si une part importante du travail de Bourdieu sur la sociologie des champs s'est attachée à la production intellectuelle et artistique, il a également consacré de nombreux écrits à d'autres champs, comme la religion, ou la politique[31]. Dans les essais qui composent la troisième partie de ce volume, Bourdieu examine de nombreux aspects de l'organisation sociale du champ politique. L'analyse du

31. Cf. par exemple, P. Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », *L'année sociologique*, 22, 1971, p. 49-126 ; « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, p. 295-334 ; et « Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion », tr. C. Turner, *in* S. Whimster et S. Lash (ed.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen and Unwin, 1987, p. 119-136.

champ politique – compris dans le sens étroit du terme « politique » et qui englobe aussi bien la sphère des partis, de la politique électorale et des institutions du pouvoir politique – est étroitement liée au thème du langage et du pouvoir symbolique. Le champ politique est en effet entre autres choses le lieu *par excellence* où les agents cherchent à former et à transformer les visions du monde et à agir par là sur le monde lui-même : le lieu par excellence où les mots sont des actions et où il en va du caractère symbolique du pouvoir. À travers la production de slogans, de programmes et de toutes sortes de relais médiatiques, les agents du champ politique sont engagés en permanence dans un travail de représentation par lequel ils entendent construire et imposer une vision particulière du monde social tout en cherchant à mobiliser le soutien de ceux sur qui, en ultime instance, leur pouvoir repose.

On ne saurait rendre compte du fonctionnement du champ politique dans nos sociétés modernes, nous dit Bourdieu, sans comprendre que son développement a impliqué un processus de professionnalisation qui a vu les moyens de production politiques (c'est-à-dire les moyens de concevoir des programmes, d'entreprendre des politiques...) se concentrer toujours davantage entre les mains des politiciens professionnels. La manifestation la plus évidente de ce processus se trouve dans la formation de partis politiques pourvus de leur propres structures bureaucratiques, de leurs employés à plein temps, etc. Mais la professionnalisation de l'activité politique, allant de pair avec l'autonomie croissante du champ politique, induit une conséquence toute paradoxale : les individus se trouvent ainsi dans l'incapacité de former des groupes ayant une voix susceptible de se faire entendre dans le champ politique, sauf à *s'en déposséder* eux-mêmes au bénéfice d'un porte-parole qui hérite du droit de parler en leur nom. Et plus les individus sont privés des compétences et des distinctions spécifiques à la participation au champ de la politique professionnelle, plus ils sont amenés à céder le pouvoir politique aux professionnels. Aussi les partis de gauche sont-ils davantage exposés à la dépossession politique : en prétendant représenter les

plus démunis en capital culturel et économique, ces partis courent en effet le plus grand risque de se couper entièrement du peuple dont ils se réclament. L'effondrement des partis communistes d'Europe de l'Est à la suite des révolutions de 1989 pourrait, du moins jusqu'à un certain point, confirmer cette hypothèse.

Bourdieu analyse le phénomène de dépossession politique comme un processus de « délégation » en deux étapes. La première renvoie à la création du groupe lui-même par la mise en place de structures institutionnelles – des permanences, une bureaucratie, des employés rémunérés, etc. La deuxième correspond au moment où l'organisation « mandate » un individu ou des individus habilités à parler au nom du groupe. Ce *mandataire* demeure ainsi *tout proche* des individus qu'il représente (du *mandant*). Cette distance permet aux délégués de se persuader eux-mêmes, et de convaincre les autres, qu'ils sont politiquement autonomes et qu'ils restent par là même à la source de leur pouvoir et de leur charisme : c'est là ce que Bourdieu entend par « fétichisme politique », par analogie avec la notion marxiste de fétichisme de la marchandise. Une fois que les mandataires ont assuré leur apparence d'auto-suffisance, ils peuvent alors s'engager dans les batailles verbales qui confèrent au champ politique un certain degré d'autonomie, dissimulant aux autres et à eux-mêmes les fondements sociaux sur lesquels repose leur pouvoir, et le pouvoir des mots qu'ils utilisent.

À mesure que les partis politiques et les bureaucraties se développent, le champ de production des discours politiques acquiert une autonomie grandissante, et devient comme un jeu possédant ses propres règles. Les bureaucraties assument la responsabilité de la formation des professionnels qui participeront au jeu, les dotant des compétences et des aptitudes spécifiques que leur éventuel succès requiert. Ces professionnels doivent avant tout acquérir un « sens » du jeu, c'est-à-dire un habitus exercé aux conditions spécifiques du champ politique. Les discours produits par les professionnels de la politique sont dès lors déterminés par deux grandes séries de contraintes. Une de ces séries

découle de la logique du champ politique lui-même, au sein duquel les professionnels sont en compétition, prenant position les uns par rapport aux autres, etc. Leurs énoncés acquièrent ainsi un statut *relationnel* : ils ne prennent tout leur sens qu'en rapport avec d'autres énoncés prononcés à partir d'autres positions dans le même champ. C'est pour cette raison que le champ politique s'apparente pour beaucoup à une sorte de culture ésotérique.

La seconde série de contraintes qui est à l'œuvre dans la production du discours politique découle non du champ lui-même, mais de la relation entre ce champ et la sphère plus vaste des positions, des groupes, et des processus sociaux. Si le champ politique dispose d'une autonomie considérable, il n'est pas entièrement indépendant des autres champs ou forces. En effet, l'un des caractères distinctifs du champ politique réside dans le fait que les professionnels ne peuvent y rencontrer un succès qu'en recourant à des groupes et à des forces qui se trouvent *en dehors* du champ lui-même. Il en va ici tout autrement, par exemple, des champs de la science et de l'art où le recours à des non-professionnels ne s'avère pas seulement inutile mais est même susceptible de se révéler contre-productif. Les politiciens doivent s'assurer le soutien – le « crédit » ou le « capital politique » – qui leur permettra de sortir vainqueurs des batailles qui les opposent aux autres professionnels. Une part considérable du travail discursif des politiques consiste dès lors dans la production de slogans, de promesses et d'engagements. Le but de toutes ces manifestations est en effet avant tout de renforcer le crédit des professionnels de la politique en offrant aux non-professionnels des formes de représentation et d'auto-représentation en échange du soutien matériel et symbolique qu'ils apportent (sous la forme de souscriptions, de suffrages, etc.) à ceux qui prétendent les représenter dans le champ politique. C'est cette dépendance des politiciens à l'égard du crédit que leur accordent les non-professionnels qui les rend particulièrement vulnérables aux soupçons et aux scandales, autrement dit à tout ce qui menace le lien de croyance et

de confiance qu'ils doivent sans cesse maintenir et entretenir précisément parce que leur pouvoir est symbolique.

Les essais de Bourdieu qui portent sur le champ de la politique et du discours politique devraient être envisagés comme une contribution à un projet de recherche requérant, pour être mené à bien, une enquête historique plus détaillée[32]. Il est clair néanmoins que Bourdieu a exposé les grandes lignes d'une approche distinctive du phénomène politique, approche dont les implications méthodologiques sont bien précises. L'une d'entre elles est qu'il est (au mieux) superficiel d'essayer d'analyser les discours et les idéologies politiques en mettant l'accent sur les énoncés eux-mêmes, sans prendre en compte la constitution du champ politique et la relation entre ce champ et l'espace plus vaste des positions et des processus sociaux. Ce genre d'« analyse interne » est devenu un lieu obligé de la littérature universitaire, comme le montrent les nombreuses et diverses tentatives d'appliquer certaines formes de sémiotique ou d'« analyse de discours » au discours politique. Les difficultés rencontrées par de telles tentatives se retrouvent également dans certains travers propres aux approches « formalistes » du langage (et dans toutes les approches purement « littéraires » de la littérature) : elles tiennent pour acquises, échouant par là à en rendre compte, les conditions socio-historiques au sein desquelles l'objet de l'analyse est produit, construit et reçu. Aussi, l'approche de Bourdieu, qui me semble de ce point de vue entièrement justifiée, nous rappelle-t-elle l'exigence de fonder toute analyse adéquate du discours politique sur une reconstruction du champ au sein duquel ce discours est produit et reçu (avec ses organisations distinctives, ses schémas de production et de

32. Bourdieu a développé son approche de manière plus détaillée dans d'autres contextes. Cf. en particulier Bourdieu, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, 1979, nouv. éd. augm. d'une introduction, 1982, chap. 8 ; Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éd. de Minuit, 1989, 4e partie ; et Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, juin 1976, p. 3-73.

perception, etc.) et des relations qu'il entretient avec l'espace social dans son ensemble.

L'approche bourdieusienne s'oppose également à ce type traditionnel d'analyse marxiste qui veut que les phénomènes politiques soient envisagés comme de simples manifestations des processus socio-économiques ou des relations et des oppositions entre les classes. Un tel point de vue présuppose en effet une sorte de court-circuitage méthodologique à divers égards antinomique de la pensée bourdieusienne. Le problème de nombre d'analyses marxistes, selon Bourdieu, est qu'elles manifestent une tendance trop affirmée à concevoir le monde social comme un espace unidimensionnel, où les phénomènes et les processus sont ramenés, directement ou indirectement, au déploiement des modes de production économique et aux oppositions de classe qui en découlent. Si Bourdieu ne sous-estime pas l'importance des relations économiques, son approche n'en est pas moins différente. Il considère le monde social comme un espace multidimensionnel, différencié en autant de champs relativement autonomes, au sein desquels les individus occupent des positions déterminées par la part qui leur revient des différentes espèces de capitaux. On ne saurait dès lors affirmer que les positions dominantes dans le champ politique et dans le champ de la production économique coïncident, et soient en quelque manière directement liées. Il est probable que les champs soient en étroite correspondance, les relations entre les positions au sein d'un champ reflétant les relations entre les positions au sein d'un autre champ – autrement dit que les champs fassent apparaître, selon les termes mêmes de Bourdieu, certaines « homologies ». Mais si nous voulons bien comprendre ces connexions, nous sommes inévitablement amenés à élaborer une reconstruction rigoureuse des champs et des liens entre les positions et les agents qui les occupent.

Autre difficulté, la plupart des analyses marxistes ont tendance à confondre les classes théoriques avec des groupes sociaux réels, et par là à mal interpréter toute une série de questions en rapport avec les manières dont les agents se mobilisent à travers la représentation. La notion de classe

joue un rôle explicatif fondamental dans l'œuvre de Bourdieu, et certains lecteurs pourraient estimer qu'il n'accorde pas assez d'importance à ces autres facteurs de division, d'inégalité et de conflits dans nos sociétés modernes que sont par exemple les différences de sexe ou d'ethnie, ou les relations entre États-nations [33]. Ces réserves peuvent être à certains égards justifiées ; mais il faut se rappeler que l'usage que fait Bourdieu de la notion de classe est assez distinctif, et qu'il diffère de manière décisive de l'usage qu'en fait la critique marxiste traditionnelle. Bourdieu ne définit pas les classes à partir de l'opposition entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production (son usage de termes traditionnellement marxistes comme ceux de « bourgeois » ou de « petit-bourgeois » ne doit pas à cet égard nous induire en erreur ; il faut les considérer plutôt comme des sortes de raccourcis conceptuels). Pour Bourdieu, les classes sont des ensembles d'agents qui occupent des positions similaires dans l'espace social, possédant des formes et des quantités similaires de capital, de semblables chances de réussite, les mêmes dispositions, etc [34]. Ces « classes sur le papier » sont autant de *constructions théoriques* que l'analyste produit en vue d'expliquer ou de rendre raison des différents phénomènes sociaux observables. Les classes théoriques se distinguent des groupes sociaux réels, bien qu'elles puissent permettre d'expliquer pourquoi, dans certaines circonstances, un ensemble d'agents se constitue en un groupe déterminé. Ainsi est-il plus probable que les agents soient amenés à se constituer en un groupe s'ils occupent des positions similaires dans l'espace social – comme il advient, par exemple, lorsque les travailleurs s'organisent en syndicats, ou les consommateurs en groupes

33. Dans ses écrits plus récents, Bourdieu a accordé une plus grande attention aux questions relatives au genre et au relation de pouvoir entre les sexes. Cf. en particulier P. Bourdieu, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, septembre 1990, p. 2-31.

34. Cf. P. Bourdieu, « Espace social et genèse des "classes" », IIIe partie dans ce volume. Cf. aussi « A reply to some objections », tr. L.J.D Wacquant with M. Lawson, *in* Bourdieu, *In Other Words, Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 106-119.

de pression. Mais un ensemble d'agents ne peut former un groupe avec, entre autres aspects, sa propre organisation et ses porte-parole, que si ces mêmes agents produisent et s'approprient une certaine *vision* du monde social et d'eux-mêmes en tant que groupe identifiable au sein de ce monde. C'est de ce procès de la représentation, et des conflits symboliques qui l'accompagnent, que l'analyse marxiste traditionnelle ne tient pas compte ou échoue à comprendre pleinement. En ayant tendance à omettre la différence entre les classes théoriques et les groupes sociaux réels, le marxisme a certes contribué à la production de toute une série de représentations qui ont eu bel et bien de réels effets sociaux et historiques, mais n'a guère su rendre compte des mécanismes symboliques qui les ont produits.

Si Bourdieu se montre nettement critique à l'égard de nombreux aspects traditionnels de l'analyse marxiste, il n'en reste pas moins que son œuvre en a profondément subi l'influence. Le fait même que Bourdieu accorde une certaine priorité théorique aux classes sociales et au rôle du capital économique dans l'espace social témoigne largement de cette dette. Mais Bourdieu recourt aux idées de Marx de la même façon qu'il fait appel à des notions développées par Weber ou Lévi-Strauss ou, à d'autres égards, par Durkheim : il les adapte et les retravaille pour les besoins des analyses sociales concrètes. Il serait dès lors assez mal venu de voir en Bourdieu un représentant contemporain du marxisme, que ce soit sous une forme « déguisée » ou d'une manière clairement affichée, comme certains commentateurs sont portés à le faire. Ce genre de caractérisation s'appuie sur une compréhension très superficielle des ambitions et des préoccupations qui distinguent le travail de Bourdieu. En outre, Bourdieu n'est pas un penseur qui suit les modes, épousant un jour le « structuralisme », un autre jour le « post-structuralisme » (ou le « post-modernisme »). Il rejette résolument les étiquettes de ce genre, et n'éprouve aucune sympathie pour ce qu'il considère comme une sorte de maniérisme intellectuel.

L'œuvre de Bourdieu constitue un effort exceptionnel pour offrir à l'analyse du monde social un cadre théorique

cohérent, d'un intérêt et d'une portée comparables aux travaux de penseurs contemporains ayant élaboré des approches très différentes, comme Habermas et Foucault. Tout au long de ses écrits, Bourdieu démontre un attachement résolu à la valeur de l'investigation empirique, et il ne craint pas de faire un usage des méthodes statistiques et quantitatives. Mais son œuvre fait aussi preuve d'une grande acuité critique. Sociologue avant tout, Bourdieu s'engage rarement dans des théories politiques normatives, et ne cherche pas davantage à formuler des programmes politiques. Mais cette révélation implacable de la nature du pouvoir et des privilèges sous ses formes les plus variées et subtiles, et l'attention accordée par son cadre théorique aux agents qui construisent le monde social qu'il dissèque avec tant d'acribie, donnent à son œuvre une charge critique implicite. Car le premier pas dans la création de nouvelles formes de rapports sociaux, et des formes alternatives de vie sociale et politique, réside dans la compréhension des limites instituées des manières de parler, penser et agir qui caractérisent nos sociétés contemporaines. Que Bourdieu ait apporté une contribution majeure à notre compréhension de ces limites ne semble dès lors faire guère de doute.

Cambridge, 1990

Introduction générale*

Dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Kant imagine un homme de dix degrés d'avarice qui s'efforce de douze degrés vers l'amour du prochain tandis qu'un autre, avare de trois degrés, et capable d'une intention conforme de sept degrés, produit une action généreuse de quatre degrés ; pour conclure que le premier est moralement supérieur au second bien que, mesuré à l'acte – deux degrés contre quatre –, il soit indiscutablement inférieur. Peut-être devrait-on se soumettre à une semblable arithmétique des mérites pour juger les travaux scientifiques... Les sciences sociales sont, de toute évidence, du côté de l'avare de dix degrés, et l'on aurait sans doute une appréciation plus juste de leurs mérites si l'on savait prendre en compte, à la façon de Kant, les forces sociales dont elles doivent triompher. Ceci n'est jamais aussi vrai que lorsqu'il s'agit de l'objet propre de la discipline dont l'emprise s'exerce sur l'ensemble des sciences sociales, cette langue une et indivisible, fondée, chez Saussure, sur l'exclusion de toute variation sociale inhérente, ou, comme chez Chomsky, sur le privilège accordé aux propriétés formelles de la grammaire au détriment des contraintes fonctionnelles.

Ayant entrepris, un peu avant l'acmé de la mode, un travail scolaire, heureusement jamais publié, où je m'appuyais sur une « lecture » méthodique du *Cours de linguistique générale* pour tenter de fonder une « théorie générale de la culture », j'ai été peut-être plus sensible que d'autres

* L'« introduction générale » et les introductions aux parties I et II ont d'abord été publiées dans *Ce que parler veut dire*, p. 7-10, 13-21 et 99-101 respectivement. L'introduction à la partie IV est un texte inédit écrit pour la présente édition.

aux effets les plus visibles de la domination exercée par la discipline souveraine, qu'il s'agisse des transcriptions littérales des écrits théoriques ou des transferts mécaniques de concepts pris à leur valeur faciale, et de tous les emprunts sauvages qui, en dissociant l'*opus operatum* du *modus operandi*, conduisent à des réinterprétations inattendues, parfois saugrenues. Mais la résistance aux engouements mondains n'a rien d'un refus destiné à autoriser l'ignorance : et l'œuvre de Saussure, puis, au moment où m'apparaissait l'insuffisance du modèle de la parole (et de la pratique) comme exécution, celle de Chomsky, qui reconnaissait une place aux dispositions génératrices, m'ont paru poser à la sociologie des questions fondamentales.

Il reste que l'on ne peut donner toute leur force à ces questions qu'à condition de sortir des limites qui sont inscrites dans l'intention même de la linguistique structurale comme théorie pure. Tout le destin de la linguistique moderne se décide en effet dans le coup de force inaugural par lequel Saussure sépare la « linguistique externe » de la « linguistique interne », et, réservant à cette dernière le titre de linguistique, en exclut toutes les recherches qui mettent la langue en rapport avec l'ethnologie, l'histoire politique de ceux qui la parlent, ou encore la géographie du domaine où elle est parlée, parce qu'elles n'apporteraient rien à la connaissance de la langue prise en elle-même. Née de l'autonomisation de la langue par rapport à ses conditions sociales de production, de reproduction et d'utilisation, la linguistique structurale ne pouvait devenir la science dominante dans les sciences sociales sans exercer un effet idéologique, en donnant les dehors de la scientificité à la naturalisation de ces produits de l'histoire que sont les objets symboliques : le transfert du modèle phonologique hors du champ de la linguistique a pour effet de généraliser à l'ensemble des produits symboliques, taxinomies de parenté, systèmes mythiques ou œuvres d'art, l'opération inaugurale qui a fait de la linguistique *la plus naturelle des sciences sociales* en séparant l'instrument linguistique de ses conditions sociales de production et d'utilisation.

Il va de soi que les différentes sciences étaient inégalement prédisposées à accueillir ce cheval de Troie. La relation particulière qui unit l'ethnologue à son objet, la neutralité de

« spectateur impartial » que confère le statut d'observateur étranger, faisait de l'ethnologie la victime d'élection. Avec, bien sûr, la tradition de l'histoire de l'art ou de la littérature : dans ce cas, l'importation d'une méthode d'analyse qui suppose la neutralisation des fonctions ne faisait que consacrer le mode d'appréhension de l'œuvre d'art de tout temps exigé du connaisseur, c'est-à-dire la disposition « pure » et purement « interne », exclusive de toute référence « réductrice » à « l'externe » ; c'est ainsi qu'à la façon du moulin à prières dans un autre domaine, la sémiologie littéraire a porté le culte de l'œuvre d'art à un degré de rationalité supérieur sans en modifier les fonctions. En tout cas, la mise entre parenthèses du social, qui permet de traiter la langue, ou tout autre objet symbolique, comme finalité sans fin, n'a pas peu contribué au succès de la linguistique structuraliste, en conférant le charme d'un jeu sans conséquence aux exercices « purs » d'une analyse purement interne et formelle.

Il fallait donc tirer toutes les conséquences du fait, si puissamment refoulé par les linguistes et leurs imitateurs, que « la nature sociale de la langue est un de ses caractères internes », comme l'affirmait le *Cours de linguistique générale,* et que l'hétérogénéité sociale est inhérente à la langue. Cela, tout en sachant les risques de l'entreprise, et que le moindre n'est pas l'apparence de grossièreté qui s'attache aux plus subtiles et aux plus rigoureuses des analyses capables – et coupables – de travailler au retour du refoulé ; bref, qu'il faut choisir de payer la vérité d'un coût plus élevé pour un profit de distinction plus faible.*

---

* La deuxième partie de ce livre reprend sous une forme plus ou moins profondément modifiée divers textes déjà parus : pour le chapitre 1, « Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, p. 183-190 ; pour le chapitre 2, « Les rites d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43, juin 1982, p. 58-63 (transcription d'une communication présentée au colloque sur « Les rites de passage aujourd'hui » à Neuchâtel en octobre 1981) ; pour le chapitre 4, « Décrire et prescrire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mai 1981, p. 69-74.

La quatrième partie reprend : pour le chapitre 3, « La lecture de Marx : quelques remarques critiques à propos de "Quelques remarques critiques à propos de "Lire le Capital" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, p. 65-79 ; pour le chapitre 4, « Le Nord et le Midi. Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, novembre 1980, p. 21-25.

PREMIÈRE PARTIE

L'économie des échanges linguistiques

Introduction

La sociologie ne peut échapper à toutes les formes de domination que la linguistique et ses concepts exercent encore aujourd'hui sur les sciences sociales qu'à condition de porter au jour les opérations de construction d'objet par lesquelles cette science s'est fondée, et les conditions sociales de la production et de la circulation de ses concepts fondamentaux. Si le modèle linguistique s'est aussi facilement transporté sur le terrain de l'ethnologie et de la sociologie, c'est qu'on accordait à la linguistique l'essentiel, c'est-à-dire la *philosophie intellectualiste* qui fait du langage un objet d'intellection plutôt qu'un instrument d'action et de pouvoir. Accepter le modèle saussurien et ses présupposés, c'est traiter le monde social comme un univers d'échanges symboliques et réduire l'action à un acte de communication qui, comme la parole saussurienne, est destiné à être déchiffré au moyen d'un chiffre ou d'un code, langue ou culture [1].

Pour rompre avec cette philosophie sociale, il s'agit de montrer que s'il est légitime de traiter les rapports sociaux – et les rapports de domination eux-mêmes – comme des interactions symboliques, c'est-à-dire comme des rapports de communication impliquant la connaissance et la reconnaissance, on doit se garder d'oublier que les rapports de communication par excellence que sont les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique

1. J'ai essayé d'analyser ailleurs l'inconscient épistémologique du structuralisme, c'est-à-dire les présupposés que Saussure a très lucidement engagés dans la construction de l'objet propre de la linguistique, mais qui ont été oubliés ou refoulés par les utilisateurs ultérieurs du modèle saussurien (cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 51 sq.).

où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs. Bref, il faut dépasser l'alternative ordinaire entre l'économisme et le culturalisme, pour tenter d'élaborer une économie des échanges symboliques.

Tout acte de parole et, plus généralement, toute action, est une conjoncture, une rencontre de séries causales indépendantes : d'un côté les dispositions, socialement façonnées, de l'habitus linguistique, qui impliquent une certaine propension à parler et à dire des choses déterminées (intérêt expressif) et une certaine capacité de parler définie inséparablement comme capacité linguistique d'engendrement infini de discours grammaticalement conformes et comme capacité sociale permettant d'utiliser adéquatement cette compétence dans une situation déterminée ; de l'autre, les structures du marché linguistique, qui s'imposent comme un système de sanctions et de censures spécifiques.

Ce modèle simple de la production et de la circulation linguistique comme relation entre les habitus linguistiques et les marchés sur lesquels ils offrent leurs produits ne vise ni à récuser ni à remplacer l'analyse proprement linguistique du code ; mais il permet de comprendre les erreurs et les échecs auxquels se condamne la linguistique lorsque, à partir d'un seul des facteurs en jeu, la compétence proprement linguistique, définie abstraitement, en dehors de tout ce qu'elle doit à ses conditions sociales de production, elle tente de rendre raison du discours dans sa singularité conjoncturelle. En effet, aussi longtemps qu'ils ignorent la limite qui est constitutive de leur science, les linguistes n'ont d'autre choix que de chercher désespérément dans la langue ce qui est inscrit dans les relations sociales où elle fonctionne, ou de faire de la sociologie sans le savoir, c'est-à-dire avec le danger de découvrir dans la grammaire même ce que la sociologie spontanée du linguiste y a inconsciemment importé.

La grammaire ne définit que très partiellement le sens, et c'est dans la relation avec un marché que s'opère la détermination complète de la signification du discours. Une

part, et non la moindre, des déterminations qui font la définition pratique du sens, advient au discours automatiquement et du dehors. Au principe du sens objectif qui s'engendre dans la circulation linguistique, il y a d'abord la valeur distinctive qui résulte de la mise en relation que les locuteurs opèrent, consciemment ou inconsciemment, entre le produit linguistique offert par un locuteur socialement caractérisé et les produits simultanément proposés dans un espace social déterminé. Il y a aussi le fait que le produit linguistique ne se réalise complètement comme message que s'il est traité comme tel, c'est-à-dire déchiffré, et que les schèmes d'interprétation que les récepteurs mettent en œuvre dans leur appropriation créatrice du produit proposé peuvent être plus ou moins éloignés de ceux qui ont orienté la production. À travers ces effets, inévitables, le marché contribue à faire non seulement la valeur symbolique, mais aussi le sens du discours.

On pourrait reprendre dans cette perspective la question du style : cet « écart individuel par rapport à la norme linguistique », cette élaboration particulière qui tend à conférer au discours des propriétés distinctives, est un être-perçu qui n'existe qu'en relation avec des sujets percevants, dotés de ces dispositions diacritiques qui permettent de faire des *distinctions* entre des *manières de dire* différentes, des arts de parler distinctifs. Il s'ensuit que le style, qu'il s'agisse de la poésie comparée à la prose ou de la diction d'une classe (sociale, sexuelle ou générationnelle) comparée à celle d'une autre classe, n'existe qu'en relation avec des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation qui permettent de le constituer comme ensemble de différences systématiques, syncrétiquement appréhendées. Ce qui circule sur le marché linguistique, ce n'est pas « la langue », mais des discours stylistiquement caractérisés, à la fois du côté de la production, dans la mesure où chaque locuteur se fait un idiolecte avec la langue commune, et du côté de la réception, dans la mesure où chaque récepteur contribue à *produire* le message qu'il perçoit et apprécie en y important tout ce qui fait son expérience singulière et collective. On peut étendre à tout discours ce que l'on a dit

du seul discours poétique, parce qu'il porte à son intensité maximum, lorsqu'il réussit, l'effet qui consiste à réveiller des expériences variables selon les individus : si, à la différence de la dénotation, qui représente « la part stable et commune à tous les locuteurs[2] », la connotation renvoie à la singularité des expériences individuelles, c'est qu'elle se constitue dans une relation socialement caractérisée où les récepteurs engagent la diversité de leurs instruments d'appropriation symbolique. Le paradoxe de la communication est qu'elle suppose un médium commun mais qui ne réussit – on le voit bien dans le cas limite où il s'agit de transmettre, comme souvent la poésie, des émotions – qu'en suscitant et en ressuscitant des expériences singulières, c'est-à-dire socialement marquées. Produit de la neutralisation des rapports pratiques dans lesquels il fonctionne, le mot à toutes fins du dictionnaire n'a aucune existence sociale : dans la pratique, il n'existe qu'immergé dans des situations, au point que le noyau de sens qui se maintient relativement invariant à travers la diversité des marchés peut passer inaperçu[3]. Comme l'observait Vendryès, si les mots recevaient toujours tous leurs sens à la fois, le discours serait un jeu de mots continué ; mais si,

2. Cf. G. Mounin, *La communication poétique*, précédé de *Avez-vous lu Char ?*, Paris, Gallimard, 1969, p. 21-26.

3. L'aptitude à saisir simultanément les différents sens d'un même mot (que mesurent souvent les tests dits d'intelligence) et, *a fortiori*, l'aptitude à les manipuler pratiquement (par exemple, en réactivant la signification originaire des mots ordinaires, comme aiment à faire les philosophes) sont une bonne mesure de l'aptitude typiquement savante à s'arracher à la situation et à briser la relation pratique qui unit un mot à un contexte pratique, l'enfermant ainsi dans un de ses sens, pour considérer le mot en lui-même et pour lui-même, c'est-à-dire comme le lieu géométrique de toutes les relations possibles à des situations ainsi traitées comme autant de « cas particuliers du possible ». Si cette aptitude à jouer des différentes variétés linguistiques, successivement et surtout simultanément, est sans doute parmi les plus inégalement réparties, c'est que la maîtrise des différentes variétés linguistiques et surtout le rapport au langage qu'elle suppose ne peuvent être acquis que dans certaines conditions d'existence capables d'autoriser un rapport détaché et gratuit au langage (cf. dans P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Rapport pédagogique et communication*, l'analyse des variations selon l'origine sociale de l'*amplitude du registre linguistique*, c'est-à-dire du degré auquel sont maîtrisées les différentes variétés linguistiques).

comme dans le cas de louer – *locare* – et de louer – *laudare* –, tous les sens qu'ils peuvent revêtir étaient parfaitement indépendants, tous les jeux de mots (idéologiques en particulier) deviendraient impossibles[4]. Les différents sens d'un mot se définissent dans la relation entre le noyau invariant et la logique spécifique des différents marchés, eux-mêmes objectivement situés par rapport au marché où se définit le sens le plus commun. Ils n'existent simultanément que pour la conscience savante qui les fait surgir en brisant la solidarité organique entre la compétence et le marché.

La religion et la politique tirent leurs meilleurs effets idéologiques des possibilités qu'enferme la polysémie inhérente à l'ubiquité sociale de la langue légitime. Dans une société différenciée, les noms que l'on dit communs, travail, famille, mère, amour, reçoivent en réalité des significations différentes, voire antagonistes, du fait que les membres de la même « communauté linguistique » utilisent, tant bien que mal, la même langue et non plusieurs langues différentes – l'unification du marché linguistique faisant qu'il y a sans doute de plus en plus de significations pour les mêmes signes[5]. Bakhtine rappelle que, dans les situations révolutionnaires, les mots communs prennent des sens opposés. En fait, il n'y a pas de mots neutres : l'enquête montre par exemple que les adjectifs les plus ordinairement utilisés pour exprimer les goûts reçoivent souvent des sens différents, parfois opposés, selon les classes ; le mot « soigné », choisi par les petits-bourgeois, est rejeté par les intellectuels pour qui, précisément, il *fait* petit-bourgeois, étriqué, mesquin. La polysémie du langage religieux et l'effet idéologique d'*unification des opposés* ou de dénégation des divisions qu'il produit tiennent au fait qu'au prix des *réinterprétations* qu'impliquent la production et la récep-

4. J. Vendryès, *Le langage. Introduction linguistique à l'Histoire*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 208.

5. Les impératifs de la production, et même de la domination, imposent un minimum de communication entre les classes, donc l'accès des plus démunis (par exemple les immigrés) à une sorte de minimum vital linguistique.

tion du langage commun par des locuteurs occupant des positions différentes dans l'espace social, donc dotés d'intentions et d'intérêts différents, il parvient à parler à tous les groupes et que tous les groupes peuvent le parler, à l'inverse du langage mathématique qui ne peut assurer l'univocité du mot groupe qu'en contrôlant strictement l'homogénéité du groupe des mathématiciens. Les religions que l'on dit *universelles* ne le sont pas au même sens et aux mêmes conditions que la science.

Le recours à un langage neutralisé s'impose toutes les fois qu'il s'agit d'établir un consensus pratique entre des agents ou des groupes d'agents dotés d'intérêts partiellement ou totalement différents : c'est-à-dire, évidemment, en tout premier lieu dans le champ de la lutte politique légitime, mais aussi dans les transactions et les interactions de la vie quotidienne. La communication entre classes (ou, dans les sociétés coloniales ou semi-coloniales, entre ethnies) représente toujours une situation critique pour la langue utilisée, quelle qu'elle soit. Elle tend en effet à provoquer un retour au sens le plus ouvertement chargé de connotations sociales : « Quand on prononce le mot *paysan* devant quelqu'un qui vient de quitter la campagne, on ne sait jamais comment il va le prendre. » Dès lors il n'y a plus de mots innocents. Cet effet objectif de dévoilement brise l'unité apparente du langage ordinaire. Chaque mot, chaque locution, menace de prendre deux sens antagonistes selon la manière que l'émetteur et le récepteur auront de le prendre. La logique des automatismes verbaux qui ramènent sournoisement à l'usage ordinaire, avec toutes les valeurs et les préjugés qui en sont solidaires, enferme le danger permanent de la « gaffe », capable de volatiliser en un instant un consensus savamment entretenu au prix de stratégies de ménagement réciproque.

Mais on ne comprendrait pas complètement l'efficacité symbolique des langages politiques ou religieux si on la réduisait à l'effet des malentendus qui portent des individus en tout opposés à se reconnaître dans le même message. Les discours savants peuvent tenir leur efficacité de la correspondance cachée entre la structure de l'espace social

dans lequel ils sont produits, champ politique, champ religieux, champ artistique ou champ philosophique, et la structure du champ des classes sociales dans laquelle les récepteurs sont situés et par rapport à laquelle ils interprètent le message. L'homologie entre les oppositions constitutives des champs spécialisés et le champ des classes sociales est au principe d'une amphibologie essentielle qui se voit particulièrement lorsque, en se diffusant hors du champ restreint, les discours ésotériques subissent une sorte d'universalisation automatique, cessant d'être seulement des propos de dominants ou de dominés au sein d'un champ spécifique pour devenir des propos valables pour tous les dominants ou tous les dominés.

Il reste que la science sociale doit prendre acte de l'autonomie de la langue, de sa logique spécifique, de ses règles propres de fonctionnement. On ne peut en particulier comprendre les effets symboliques du langage sans prendre en compte le fait, mille fois attesté, que le langage est le premier mécanisme formel dont les capacités génératives sont sans limites. Il n'est rien qui ne puisse se dire et l'on peut dire le rien. On peut tout énoncer dans la langue, c'est-à-dire dans les limites de la grammaticalité. On sait depuis Frege que les mots peuvent avoir un sens sans référer à rien. C'est dire que la rigueur formelle peut masquer le *décollage sémantique.* Toutes les théologies religieuses et toutes les théodicées politiques ont tiré parti du fait que les capacités génératives de la langue peuvent excéder les limites de l'intuition ou de la vérification empirique pour produire des discours *formellement* corrects mais sémantiquement vides. Les rituels représentent la limite de toutes les situations d'*imposition* où, à travers l'exercice d'une compétence technique qui peut être très imparfaite, s'exerce une compétence sociale, celle du locuteur légitime, autorisé à parler et à parler avec autorité : Benveniste remarquait que les mots qui, dans les langues indo-européennes, servent à dire le droit se rattachent à la racine dire. Le dire droit, formellement conforme, prétend par là même, et avec des chances non négligeables de succès, à dire le droit, c'est-à-dire le devoir être. Ceux qui, comme Max Weber, ont opposé au

droit magique ou charismatique du serment collectif ou de l'ordalie, un droit rationnel fondé sur la calculabilité et la prévisibilité, oublient que le droit le plus rigoureusement rationalisé n'est jamais qu'un acte de magie sociale qui réussit.

Le discours juridique est une parole créatrice, qui fait exister ce qu'elle énonce. Elle est la limite vers laquelle prétendent tous les énoncés performatifs, bénédictions, malédictions, ordres, souhaits ou insultes : c'est-à-dire la parole divine, de droit divin, qui, comme l'*intuitus originarius* que Kant prêtait à Dieu, fait surgir à l'existence ce qu'elle énonce, à l'opposé de tous les énoncés dérivés, constatifs, simples enregistrements d'un donné préexistant. On ne devrait jamais oublier que la langue, en raison de l'infinie capacité générative, mais aussi, *originaire*, au sens de Kant, que lui confère son pouvoir de produire à l'existence en produisant la représentation collectivement reconnue, et ainsi réalisée, de l'existence, est sans doute le support par excellence du rêve de pouvoir absolu.

1

*La production et la reproduction de la langue légitime**

> « Vous l'avez dit, cavalier ! Il devrait y avoir des lois pour protéger les connaissances acquises.
>
> « Prenez un de nos bons élèves par exemple, modeste, diligent, qui dès ses classes de grammaire a commencé à tenir son petit cahier d'expressions.
>
> « Qui pendant vingt années suspendu aux lèvres de ses professeurs a fini par se composer une espèce de petit pécule intellectuel : est-ce qu'il ne lui appartient pas comme si c'était une maison ou de l'argent ? »
>
> P. CLAUDEL, *Le soulier de satin*

« Envers *des richesses qui comportent une possession simultanée sans subir aucune altération*, le langage institue naturellement une pleine communauté où tous, en puisant librement au *trésor universel*, concourent spontanément à sa conservation[1]. » En décrivant l'appropriation symbolique comme une sorte de participation mystique universellement et uniformément accessible, donc exclusive de toute dépossession, Auguste Comte offre une expression exemplaire de l'illusion du communisme linguistique qui hante toute la théorie linguistique. Ainsi, Saussure résout la question des conditions économiques et sociales de l'appropriation de la langue sans jamais avoir besoin de la poser, en recourant, comme Auguste Comte, à la métaphore du trésor, qu'il applique indifféremment à la « communauté » ou à

---

* « La production et la reproduction de la langue légitime » a été publié dans *Ce que parler veut dire*, p. 23-58.

1. A. Comte, *Système de politique positive*, t. II, Statique sociale, 5e éd., Paris, Siège de la société positiviste, 1929, p. 254 (souligné par moi).

l'individu : il parle de « trésor intérieur », de « trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à la même communauté », de « somme des trésors de langue individuels », ou encore de « somme d'empreintes déposées dans chaque cerveau ». Chomsky a le mérite de prêter explicitement au sujet parlant dans son universalité la compétence parfaite que la tradition saussurienne lui accordait tacitement : « La théorie linguistique a affaire fondamentalement à un *locuteur-auditeur idéal, inséré dans une communauté linguistique complètement homogène, connaissant sa langue parfaitement* et à l'abri des effets *grammaticalement non pertinents* tels que limitations de la mémoire, distractions, glissements d'attention ou d'intérêt ou erreurs dans l'application de sa connaissance de la langue dans la performance. Telle fut, il me semble, la position des fondateurs de la linguistique générale moderne, et aucune raison convaincante de la modifier ne s'est imposée[2]. » Bref, de ce point de vue, la compétence chomskyenne n'est qu'un autre nom de la langue saussurienne[3]. À la langue comme « trésor universel », possédé en propriété indivise par tout le groupe, correspond la compétence linguistique comme « dépôt » en chaque individu de ce « trésor » ou comme participation de chaque membre de la « communauté linguistique » à ce bien public. Le changement de langage cache la *fictio juris* par laquelle Chomsky, convertissant les lois immanentes du discours légitime en normes universelles de la pratique linguistique conforme, escamote la question des conditions économiques et sociales de l'acquisition de la compétence légitime et de la constitution du marché où s'établit et s'impose cette définition du légitime et de l'illégitime[4].

2. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965, p. 3 ; ou encore, N. Chomsky et M. Halle, *Principes de phonologie générative*, trad. P. Encrevé, Paris, Le Seuil, 1973, p. 25 (souligné par moi).

3. Chomsky a opéré lui-même explicitement cette identification, au moins en tant que la compétence est « connaissance de la grammaire » (N. Chomsky et M. Halle, *loc. cit.*) ou « grammaire générative intériorisée » (N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, London, The Hague, Mouton, 1964, p. 10).

4. Ce n'est pas parce qu'il couronne sa théorie pure de la « compétence

Langue officielle et unité politique

Pour faire voir que les linguistes ne font qu'incorporer à la théorie un objet préconstruit dont ils oublient *les lois sociales de construction* et dont ils masquent en tout cas la genèse sociale, il n'est pas de meilleur exemple que les paragraphes du *Cours de linguistique générale* où Saussure discute les rapports entre la langue et l'espace [5]. Entendant prouver que ce n'est pas l'espace qui définit la langue, mais la langue qui définit son espace, Saussure observe que ni les dialectes ni les langues ne connaissent de limites naturelles, telle innovation phonétique, la substitution du *s* au *c* latin par exemple, déterminant elle-même son aire de diffusion par la force intrinsèque de sa logique autonome, au travers de l'ensemble des sujets parlants qui acceptent de s'en faire les porteurs. Cette philosophie de l'histoire, qui fait de la dynamique interne de la langue le seul principe des limites de sa diffusion, occulte le processus proprement politique d'unification au terme duquel un ensemble déterminé de « sujets parlants » se trouve pratiquement amené à accepter la langue officielle.

La langue saussurienne, ce code à la fois législatif et communicatif qui existe et subsiste en dehors de ses utilisateurs

---

communicative », *analyse d'essence* de la situation de communication, par une déclaration d'intentions concernant les degrés de répression et le degré de développement des forces productives, que Habermas échappe à l'effet idéologique d'absolutisation du relatif qui est inscrit dans les silences de la théorie chomskyenne de la compétence (J. Habermas, « Toward a Theory of Communicative Competence », *in* H.P. Dreitzel, *Recent Sociology*, 2, 1970, p. 114-150). Serait-elle décisoire et provisoire, et destinée seulement à « rendre possible » l'étude des « déformations de la pure intersubjectivité », l'*idéalisation* (parfaitement visible dans le recours à des notions telles que « maîtrise des universaux constitutifs du dialogue » ou « situation de parole, déterminée par la subjectivité pure ») a pour effet d'évacuer pratiquement des rapports de communication les rapports de force qui s'y accomplissent sous une forme transfigurée : à preuve, l'emprunt non critiqué de concepts comme celui d'*illocutionary force* qui tend à placer dans les mots – et non dans les conditions institutionnelles de leur utilisation – la force des mots.

5. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris et Lausanne, Payot, 1916, 5e éd. 1960, p. 275-280.

(« sujets parlants ») et de ses utilisations (« parole »), a en fait toutes les propriétés communément reconnues à la langue officielle. Par opposition au dialecte, elle a bénéficié des conditions institutionnelles nécessaires à sa codification et à son imposition généralisées. Ainsi reconnue et connue (plus ou moins complètement) sur tout le ressort d'une certaine autorité politique, elle contribue en retour à renforcer l'autorité qui fonde sa domination : elle assure en effet entre tous les membres de la « communauté linguistique », traditionnellement définie, depuis Bloomfield, comme un « groupe de gens qui utilisent le même système de signes linguistiques[6] », minimum de communication qui est la condition de la production économique et même de la domination symbolique.

Parler de *la* langue, sans autre précision, comme font les linguistes, c'est accepter tacitement la définition *officielle* de la langue *officielle* d'une unité politique : cette langue est celle qui, dans les limites territoriales de cette unité, s'impose à tous les ressortissants comme la seule légitime, et cela d'autant plus impérativement que la circonstance est plus officielle (mot qui traduit très précisément le *formal* des linguistes de langue anglaise)[7]. Produite par des auteurs ayant autorité pour écrire, fixée et codifiée par les grammairiens et les professeurs, chargés aussi d'en inculquer la maîtrise, la langue est un *code*, au sens de chiffre permettant d'établir des équivalences entre des sons et des sens, mais aussi au sens de système de normes réglant les pratiques linguistiques.

---

6. L. Bloomfield, *Language*, London, George Allen, 1958, p. 29. Comme la théorie saussurienne de la langue oublie que la langue ne s'impose pas par sa seule force propre et qu'elle doit ses limites géographiques à un acte politique d'institution, acte arbitraire et méconnu comme tel (et par la science de la langue elle-même), de même, la théorie bloomfieldienne de la « communauté linguistique » ignore les conditions politiques et institutionnelles de l'« intercompréhension ».

7. L'adjectif *formal* qui se dit d'un langage surveillé, soigné, tendu, par opposition à familier, relâché, ou d'une personne compassée, guindée et formaliste, reçoit aussi le sens de l'adjectif français officiel (*a formal dinner*), c'est-à-dire accompli dans les formes, en bonne et due forme, dans les règles (*formal agreement*).

La langue officielle a partie liée avec l'État. Et cela tant dans sa genèse que dans ses usages sociaux. C'est dans le processus de constitution de l'État que se créent les conditions de la constitution d'un marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle : obligatoire dans les occasions officielles et dans les espaces officiels (École, administrations publiques, institutions politiques, etc.), cette langue d'État devient la norme théorique à laquelle toutes les pratiques linguistiques sont objectivement mesurées. Nul n'est censé ignorer la loi linguistique qui a son corps de juristes, les grammairiens, et ses agents d'imposition et de contrôle, les maîtres de l'enseignement, investis du pouvoir de soumettre *universellement* à l'examen et à la sanction juridique du titre scolaire la performance linguistique des sujets parlants.

Pour qu'un mode d'expression parmi d'autres (une langue dans le cas du bilinguisme, un usage de la langue dans le cas d'une société divisée en classes) s'impose comme seul légitime, il faut que le marché linguistique soit unifié et que les différents dialectes (de classe, de région ou d'ethnie) soient pratiquement mesurés à la langue ou à l'usage légitime. L'intégration dans une même « communauté linguistique », qui est un produit de la domination politique sans cesse reproduit par des institutions capables d'imposer la reconnaissance universelle de la langue dominante, est la condition de l'instauration de rapports de domination linguistique.

La langue standard *: un produit « normalisé »*

À la façon des différentes branches de l'artisanat qui, avant l'avènement de la grande industrie, constituaient, selon le mot de Marx, « autant d'enclos » séparés, les variantes locales de la langue d'oïl jusqu'au XVIIIe siècle, et jusqu'à ce jour les dialectes régionaux, diffèrent de paroisse à paroisse et, comme le montrent les cartes des dialectologues, les traits phonologiques, morphologiques et lexicologiques se distribuent selon des aires qui ne sont jamais

parfaitement superposables et qui ne s'ajustent que très accidentellement aux limites des circonscriptions administratives ou religieuses[8]. En effet, en l'absence de l'*objectivation* dans l'écriture et surtout de la *codification* quasi juridique qui est corrélative de la constitution d'une langue officielle, les « langues » n'existent qu'à l'état pratique, c'est-à-dire sous la forme d'habitus linguistiques au moins partiellement orchestrés et de productions orales de ces habitus[9] : aussi longtemps qu'on ne demande à la langue que d'assurer un minimum d'intercompréhension dans les rencontres (d'ailleurs fort rares) entre villages voisins ou entre régions, il n'est pas question d'ériger tel parler en norme de l'autre (cela bien que l'on ne manque pas de trouver dans les différences perçues le prétexte d'affirmations de supériorité).

Jusqu'à la Révolution française, le processus d'unification linguistique se confond avec le processus de construction de l'État monarchique. Les « dialectes », qui sont parfois dotés de certaines des propriétés que l'on attribue aux « langues » (la plupart d'entre eux font l'objet d'un usage écrit, actes notariés, délibérations communales, etc.) et les langues littéraires (comme la langue poétique des pays d'oc), sortes de « langues factices » distinctes de chacun des dialectes utilisés sur l'ensemble du territoire où elles ont cours, cèdent progressivement la place, dès le XIVe siècle, au moins dans les provinces centrales du pays d'oïl, à la langue commune qui s'élabore à Paris dans les milieux cultivés et qui, promue au statut de

8. Seul un transfert de la représentation de la langue nationale porte à penser qu'il existerait des dialectes régionaux, eux-mêmes divisés en sous-dialectes, eux-mêmes subdivisés, idée formellement démentie par la dialectologie (cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, Paris, A. Colin, 1968, p. 77-78). Et ce n'est pas par hasard que les nationalismes succombent presque toujours à cette illusion puisqu'ils sont condamnés à reproduire, une fois triomphants, le processus d'unification dont ils dénonçaient les effets.

9. Cela se voit bien à travers les difficultés que suscite, pendant la Révolution, la traduction des décrets : la langue pratique étant dépourvue de vocabulaire politique et morcelée en dialectes, on doit forger une langue moyenne (comme font aujourd'hui les défenseurs des langues d'oc qui produisent, en particulier par la fixation et la standardisation de l'orthographe, une langue difficilement accessible aux locuteurs ordinaires).

langue officielle, est utilisée dans la forme que lui ont conférée les usages savants, c'est-à-dire écrits. Corrélativement, les usages populaires et purement oraux de tous les dialectes régionaux ainsi supplantés tombent à l'état de « patois », du fait de la parcellisation (liée à l'abandon de la forme écrite) et de la désagrégation interne (par emprunt lexical ou syntaxique) qui sont le produit de la dévaluation sociale dont ils font l'objet : abandonnés aux paysans, ils sont définis en effet négativement et péjorativement par opposition aux usages distingués ou lettrés (comme l'atteste, parmi d'autres indices, le changement du sens assigné au mot patois qui, de « langage incompréhensible », en vient à qualifier un « langage corrompu et grossier, tel que celui du menu peuple ». Dictionnaire de Furetière, 1690).

La situation linguistique est très différente en pays de langue d'oc : il faut attendre le XVIe siècle et la constitution progressive d'une organisation administrative liée au pouvoir royal (avec, notamment, l'apparition d'une multitude d'agents administratifs de rang inférieur, lieutenants, viguiers, juges, etc.) pour voir le dialecte parisien se substituer, dans les actes publics, aux différents dialectes de langue d'oc. L'imposition du français comme langue officielle n'a pas pour effet d'abolir totalement l'usage écrit des dialectes, ni comme langue administrative ou politique ni même comme langue littéraire (avec la perpétuation sous l'Ancien Régime d'une littérature) ; quant à leurs usages oraux, ils restent prédominants. Une situation de bilinguisme tend à s'instaurer : tandis que les membres des classes populaires, et particulièrement les paysans, sont réduits au parler local, les membres de l'aristocratie, de la bourgeoisie du commerce et des affaires et surtout de la petite bourgeoisie lettrée (ceux-là mêmes qui répondront à l'enquête de l'abbé Grégoire et qui ont, à des degrés divers, fréquenté ces institutions d'unification linguistique que sont les collèges jésuites) ont beaucoup plus souvent accès à l'usage de la langue officielle, écrite ou parlée, tout en possédant le dialecte (encore utilisé dans la plupart des situations privées ou même publiques), ce qui les désigne pour remplir une fonction d'*intermédiaires*.

Les membres de ces bourgeoisies locales de curés, médecins ou professeurs, qui doivent leur position à leur maîtrise des instruments d'expression, ont tout à gagner à la politique d'unification linguistique de la Révolution : la promotion de la langue officielle au statut de langue nationale leur donne le mono-

pole de fait de la politique et, plus généralement, de la communication avec le pouvoir central et ses représentants qui définira, sous toutes les républiques, les notables locaux.

L'imposition de la langue légitime contre les idiomes et les patois fait partie des stratégies politiques destinées à assurer l'éternisation des acquis de la Révolution par la production et la reproduction de l'homme nouveau. La théorie condillacienne qui fait de la langue une *méthode* permet d'identifier la langue révolutionnaire à la pensée révolutionnaire : réformer la langue, la purger des usages liés à l'ancienne société et l'imposer ainsi purifiée, c'est imposer une pensée elle-même épurée et purifiée. Il serait naïf d'imputer la politique d'unification linguistique aux seuls besoins techniques de la communication entre les différentes parties du territoire et, notamment, entre Paris et la province, ou d'y voir le produit direct d'un centralisme étatique décidé à écraser les « particularismes locaux ». Le conflit entre le français de l'intelligentsia révolutionnaire et les idiomes ou les patois est un conflit pour le pouvoir symbolique qui a pour enjeu la *formation* et la *ré-formation* des structures mentales. Bref, il ne s'agit pas seulement de communiquer mais de faire reconnaître un nouveau discours d'autorité, avec son nouveau vocabulaire politique, ses termes d'adresse et de référence, ses métaphores, ses euphémismes et la représentation du monde social qu'il véhicule et qui, parce qu'elle est liée aux intérêts nouveaux de groupes nouveaux, est indicible dans les parlers locaux façonnés par des usages liés aux intérêts spécifiques des groupes paysans.

C'est donc seulement lorsque apparaissent les usages et les fonctions inédits qu'implique la constitution de la nation, groupe tout à fait abstrait et fondé sur le droit, que deviennent indispensables la langue *standard*, impersonnelle et anonyme comme les usages officiels qu'elle doit servir, et, du même coup, le travail de normalisation des produits des habitus linguistiques. Résultat exemplaire de ce travail de codification et de normalisation, le dictionnaire cumule par l'enregistrement savant la totalité des *ressources linguistiques* accumulées au cours du temps et en particulier toutes les utilisations possibles du même mot (ou toutes les expressions possibles du même sens), juxtaposant des usages socialement étrangers, voire exclusifs (quitte à marquer

ceux qui passent les limites de l'acceptabilité d'un signe d'exclusion tel que *Vx.*, *Pop.* ou *Arg.*). Par là, il donne une image assez juste de la langue au sens de Saussure, « somme des trésors de langue individuels » qui est prédisposée à remplir les fonctions de code « universel » : la langue *normalisée* est capable de fonctionner en dehors de la contrainte et de l'assistance de la situation et propre à être émise et déchiffrée par un émetteur et un récepteur quelconques, ignorant tout l'un de l'autre, comme le veulent les exigences de la prévisibilité et de la calculabilité bureaucratiques, qui supposent des fonctionnaires et des clients universels, sans autres qualités que celles qui leur sont assignées par la définition administrative de leur état.

Dans le processus qui conduit à l'élaboration, la légitimation et l'imposition d'une langue officielle, le système scolaire remplit une fonction déterminante : « Fabriquer les similitudes d'où résulte la communauté de conscience qui est le ciment de la nation. » Et Georges Davy poursuit avec une évocation de la fonction du maître d'école, maître à parler qui est, par là même, un maître à penser : « Il [l'instituteur] agit quotidiennement de par sa fonction sur la faculté d'expression de toute idée et de toute émotion : sur le langage. En apprenant aux enfants, qui ne la connaissent que bien confusément ou qui parlent même des dialectes ou des patois divers, la même langue, une, claire et fixée, il les incline déjà tout naturellement à voir et à sentir les choses de la même façon ; et il travaille à édifier la conscience commune de la nation [10]. » La théorie whorfienne – ou, si l'on veut, humboldtienne [11] – du langage qui soutient cette vision de l'action scolaire comme instrument d'« intégration intellectuelle et morale », au sens de Durkheim, présente avec la philosophie durkheimienne du consensus une affinité au demeurant attestée par le glisse-

10. G. Davy. *Éléments de sociologie*, Paris, Vrin, 1950, p. 233.

11. La théorie linguistique de Humboldt, qui s'est engendrée dans la célébration de « l'authenticité » linguistique du peuple basque et l'exaltation du couple langue-nation, entretient une relation intelligible avec la conception de la mission unificatrice de l'Université que Humboldt a investie dans la fondation de l'université de Berlin.

ment qui a conduit le mot *code* du droit à la linguistique : le code, au sens de chiffre, qui régit la langue écrite, identifiée à la langue correcte, par opposition à la langue parlée *(conversational language),* implicitement tenue pour inférieure, acquiert force de loi dans et par le système d'enseignement [12].

Le système d'enseignement, dont l'action gagne en étendue et en intensité tout au long du XIXe siècle [13], contribue sans doute directement à la dévaluation des modes d'expression populaires, rejetés à l'état de « jargon » et de « charabia » (comme disent les annotations marginales des maîtres), et à l'imposition de la reconnaissance de la langue légitime. Mais c'est sans doute la relation dialectique entre l'École et le marché du travail ou, plus précisément, entre l'unification du marché scolaire (et linguistique), liée à l'institution de titres scolaires dotés d'une valeur nationale, indépendante, au moins officiellement, des propriétés sociales ou régionales de leurs porteurs, et l'unification du marché du travail (avec, entre autres choses, le développement de l'administration et du corps des fonctionnaires) qui joue le rôle le plus déterminant dans la dévaluation des dialectes et l'instauration de la nouvelle hiérarchie des usages linguistiques [14]. Pour obtenir des détenteurs de compétences

12. La grammaire reçoit, par l'intermédiaire du système scolaire, qui met à son service son pouvoir de certification, une véritable efficacité juridique : s'il arrive que la grammaire et l'orthographe (par exemple, en 1900, l'accord du participe passé conjugué avec le verbe *avoir*) fassent l'objet d'*arrêtés*, c'est qu'à travers les examens et les titres qu'elles permettent d'obtenir, elles commandent l'accès à des postes et à des positions sociales.

13. Ainsi, en France, le nombre des écoles, des enfants scolarisés et, corrélativement, du volume et de la dispersion dans l'espace du personnel enseignant s'accroissent de façon continue, à partir de 1816, c'est-à-dire bien avant l'officialisation de l'obligation scolaire.

14. C'est sans doute dans cette logique que se comprend la relation paradoxale qui s'observe entre l'éloignement linguistique des différentes régions au XIXe siècle et la contribution qu'elles apportent à la fonction publique au XXe : les départements qui, selon l'enquête menée par Victor Duruy en 1864, comptent, sous le Second Empire, les taux les plus élevés d'adultes ne parlant pas le français et d'enfants de 7 à 13 ans ne sachant ni le lire ni le parler, fournissent, dès la première moitié du XXe siècle, un nombre particulièrement élevé de fonctionnaires, phénomène qui est lui-

linguistiques dominées qu'ils collaborent à la destruction de leurs instruments d'expression, en s'efforçant par exemple de parler « français » devant leurs enfants ou en exigeant d'eux qu'ils parlent « français » en famille, et cela dans l'intention plus ou moins explicite d'accroître leur valeur sur le marché scolaire, il fallait que l'École fût perçue comme le moyen d'accès principal, voire unique, à des postes administratifs d'autant plus recherchés que l'industrialisation était plus faible ; conjonction qui se trouvait réalisée dans les pays à « dialecte » et à « idiome » (les régions de l'Est exceptées) plutôt que dans les pays à « patois » de la moitié nord de la France.

L'unification du marché et la domination symbolique

En fait, s'il faut se garder d'oublier la contribution que l'intention politique d'unification (visible aussi en d'autres domaines, comme celui du droit) apporte à *la fabrication* de la langue que les linguistes acceptent comme une donnée naturelle, il faut se garder de lui imputer la responsabilité entière de la généralisation de l'usage de la langue dominante, dimension de l'unification du marché des biens symboliques qui accompagne l'unification de l'économie, et aussi de la production et de la circulation culturelles. On le voit bien dans le cas du marché des échanges matrimoniaux, où les produits jusque-là voués à circuler dans l'enclos protégé des marchés locaux, obéissant à leurs propres lois de formation des prix, se sont trouvés brusquement dévalués par la généralisation des critères d'évaluation dominants et le discrédit des « valeurs paysannes », qui entraînent l'effondrement de la valeur des *paysans*, souvent condamnés au célibat. Visible dans tous les domaines de la pratique (sport, chanson, vêtement, habitat, etc.), le processus d'unification et de la production et de la circulation des biens économiques et culturels entraîne l'obsolescence progres-

même lié, on le sait, à un taux élevé de scolarisation dans l'enseignement secondaire.

sive du mode de production ancien des habitus et de leurs produits. Et l'on comprend ainsi que, comme les sociolinguistes l'ont souvent observé, les femmes soient plus promptes à adopter la langue légitime (ou la prononciation légitime) : du fait qu'elles sont vouées à la docilité à l'égard des usages dominants et par la division du travail entre les sexes, qui les spécialise dans le domaine de la consommation, et par la logique du mariage, qui est pour elles la voie principale, sinon exclusive, de l'ascension sociale, et où elles circulent de bas en haut, elles sont prédisposées à accepter, et d'abord à l'École, les nouvelles exigences du marché des biens symboliques.

Ainsi, les effets de domination qui sont corrélatifs de l'unification du marché ne s'exercent que par l'intermédiaire de tout un ensemble d'institutions et de mécanismes spécifiques dont la politique proprement linguistique et même les interventions expresses des groupes de pression ne représentent que l'aspect le plus superficiel. Et le fait qu'ils présupposent l'unification politique ou économique qu'ils contribuent en retour à renforcer n'implique nullement que l'on doive imputer les progrès de la langue officielle à l'efficacité directe de contraintes juridiques ou quasi juridiques (qui peuvent imposer, au mieux, l'acquisition, mais non l'utilisation généralisée et, du même coup, la reproduction autonome, de la langue légitime). Toute domination symbolique suppose de la part de ceux qui la subissent une forme de complicité qui n'est ni soumission passive à une contrainte extérieure, ni adhésion libre à des valeurs. La reconnaissance de la légitimité de la langue officielle n'a rien d'une croyance expressément professée, délibérée et révocable, ni d'un acte intentionnel d'acceptation d'une « norme » ; elle est inscrite à l'état pratique dans les dispositions qui sont insensiblement inculquées, au travers d'un long et lent processus d'acquisition, par les sanctions du marché linguistique et qui se trouvent donc ajustées, en dehors de tout calcul cynique et de toute contrainte consciemment ressentie, aux chances de profit matériel et symbolique que les lois de formation des prix caractéris-

tiques d'un certain marché promettent objectivement aux détenteurs d'un certain capital linguistique [15].

Le propre de la domination symbolique réside précisément dans le fait qu'elle suppose de la part de celui qui la subit une attitude qui défie l'alternative ordinaire de la liberté et de la contrainte : les « choix » de l'habitus (celui par exemple qui consiste à corriger le *r* en présence de locuteurs légitimes) sont accomplis, sans conscience ni contrainte, en vertu de dispositions qui, bien qu'elles soient indiscutablement le produit des déterminismes sociaux, se sont aussi constituées en dehors de la conscience et de la contrainte. La propension à réduire la recherche des causes à une recherche des responsabilités empêche d'apercevoir que l'*intimidation*, violence symbolique qui s'ignore comme telle (dans la mesure où elle peut n'impliquer aucun *acte d'intimidation*), ne peut s'exercer que sur une personne prédisposée (dans son habitus) à la ressentir tandis que d'autres l'ignorent. Il est déjà moins faux de dire que la cause de la timidité réside dans la relation entre la situation ou la personne intimidante (qui peut dénier l'injonction qu'elle adresse) et la personne intimidée ; ou mieux, entre les conditions sociales de production de l'une et de l'autre. Ce qui renvoie, de proche en proche, à toute la structure sociale.

Tout permet de supposer que les instructions les plus déterminantes pour la construction de l'habitus se transmettent sans passer par le langage et par la conscience, au travers des suggestions qui sont inscrites dans les aspects les plus *insignifiants* en apparence des choses, des situations ou des pratiques de l'existence ordinaire : ainsi, la modalité des pratiques, les manières de regarder, de se tenir, de garder le silence, ou même de parler (« regards désapprobateurs », « tons » ou « airs de reproche », etc.), sont *chargées* d'injonctions qui ne sont si puissantes, si difficiles à révoquer, que parce qu'elles sont silencieuses et insidieuses, insistantes et insinuantes (c'est ce *code secret* qui se trouve explici-

15. Cela signifie que les « mœurs linguistiques » ne se laissent pas modifier par décrets comme le croient souvent les partisans d'une politique volontariste de « défense de la langue ».

tement dénoncé, à l'occasion des crises caractéristiques de l'unité domestique, crises de l'adolescence ou crises du couple : la disproportion apparente entre la violence de la révolte et les causes qui la suscitent vient de ce que les actions ou les paroles les plus anodines sont désormais aperçues dans leur vérité d'injonctions, d'intimidations, de mises en demeure, de mises en garde, de menaces, et dénoncées comme telles avec d'autant plus de violence qu'elles continuent à agir en deçà de la conscience et de la révolte même qu'elles suscitent). Le pouvoir de suggestion qui s'exerce à travers les choses et les personnes et qui, en annonçant à l'enfant non ce qu'il a à faire, comme les ordres, mais ce qu'il est, l'amène à devenir durablement ce qu'il a à être, est la condition de l'efficacité de toutes les espèces de pouvoir symbolique qui pourront s'exercer par la suite sur un habitus prédisposé à les ressentir. La relation entre deux personnes peut être telle qu'il suffit à l'un d'apparaître pour imposer à l'autre sans même avoir besoin de le vouloir, moins encore de l'ordonner, une définition de la situation et de lui-même (comme intimidé par exemple) qui est d'autant plus absolue et indiscutable qu'elle n'a même pas à s'affirmer.

La reconnaissance qu'extorque cette violence aussi invisible que silencieuse s'exprime dans des déclarations expresses telles que celles qui permettent à Labov d'établir que l'on trouve la même *évaluation* du *r* chez des locuteurs de classes différentes, donc distincts dans leur *effectuation* du *r*. Mais elle n'est jamais aussi manifeste que dans toutes les corrections, ponctuelles ou durables, auxquelles les dominés, par un effort désespéré vers la correction, soumettent, consciemment ou inconsciemment, les aspects stigmatisés de leur prononciation, de leur lexique (avec toutes les formes d'euphémisme) et de leur syntaxe ; ou dans le désarroi qui leur fait « perdre tous leurs moyens », les rendant incapables de « trouver leurs mots », comme s'ils étaient soudain dépossédés de leur propre langue [16].

16. Le langage « désintégré » qu'enregistre l'enquête auprès des locuteurs des classes dominées est ainsi le produit de la relation d'enquête.

Écarts distinctifs et valeur sociale

Ainsi, faute d'apercevoir et la valeur spéciale qui est objectivement reconnue à l'usage légitime de la langue et les fondements sociaux de ce privilège, on se condamne à l'une ou l'autre de deux erreurs opposées : ou absolutiser inconsciemment ce qui est objectivement relatif et, en ce sens, arbitraire, c'est-à-dire l'usage dominant, en omettant de chercher ailleurs que dans des propriétés de la langue elle-même telles que la complexité de sa structure syntaxique le fondement de la valeur qui lui est reconnue, en particulier sur le marché scolaire ; ou n'échapper à cette forme de *fétichisme* que pour tomber dans la naïveté par excellence du *relativisme savant* qui oublie que le regard naïf n'est pas relativiste, en refusant le fait de la légitimité, par une relativisation arbitraire de l'usage dominant, qui est socialement reconnu comme légitime, et pas seulement par les dominants.

Pour reproduire dans le discours savant la fétichisation de la langue légitime qui s'opère dans la réalité, il suffit de décrire, avec Bernstein, les propriétés du « code élaboré » sans rapporter ce produit social aux conditions sociales de sa production et de sa reproduction, c'est-à-dire au moins, comme on pourrait s'y attendre sur le terrain de la sociologie de l'éducation, aux conditions *scolaires* : le « code élaboré » se trouve ainsi constitué en norme absolue de toutes les pratiques linguistiques qui ne peuvent plus être pensées que dans la logique de la *deprivation*. À l'inverse, l'ignorance de ce que l'usage populaire et l'usage savant doivent à leurs relations objectives et à la structure du rapport de domination entre les classes qu'ils reproduisent dans leur logique propre conduit à *canoniser* telle quelle la « langue » des classes dominées : c'est en ce sens que penche Labov lorsque le souci de réhabiliter la « langue populaire » contre les théoriciens de la *deprivation* le porte à opposer la verbosité et le verbiage pompeux des adolescents bourgeois à la précision et à la concision des enfants des ghettos noirs. Ce qui revient à oublier que, comme il l'a lui-même montré (avec

l'exemple de ces émigrés récents qui jugent de manière particulièrement sévère les accents déviants, donc le leur), la « norme » linguistique s'impose à tous les membres d'une même « communauté linguistique », et cela tout particulièrement sur le marché scolaire et dans toutes les situations officielles où le verbalisme et la verbosité sont souvent de rigueur.

L'unification politique et l'imposition corrélative d'une langue officielle instaurent entre *les différents usages de cette langue* des relations qui diffèrent absolument des relations théoriques (comme la relation entre *mouton* et *sheep* qu'évoque Saussure pour fonder l'arbitraire du signe) entre langues différentes, parlées par des groupes politiquement et économiquement indépendants : toutes les pratiques linguistiques se trouvent mesurées aux pratiques légitimes, celles des dominants, et c'est à l'intérieur du système de variantes pratiquement concurrentes qui s'institue réellement toutes les fois que se trouvent réunies les conditions extra-linguistiques de la constitution d'un marché linguistique que se définit la valeur probable qui est objectivement promise aux productions linguistiques des différents locuteurs et, par là, le rapport que chacun d'eux peut entretenir avec la langue et, du même coup, sa production elle-même.

Ainsi, par exemple, les différences linguistiques qui séparaient les ressortissants des différentes régions cessent d'être des *particularismes* incommensurables : rapportées *de facto* à l'étalon unique de la langue « commune », elles se trouvent rejetées dans l'enfer des *régionalismes*, des « expressions vicieuses et des fautes de prononciation » que sanctionnent les maîtres d'école [17]. Réduits au statut de jar-

17. Lorsque, à l'inverse, une langue jusque-là dominée accède au statut de langue officielle, elle subit une *réévaluation* qui a pour effet de modifier profondément la relation que ses utilisateurs entretiennent avec elle. De sorte que les conflits dits linguistiques ne sont pas aussi irréalistes et irrationnels (ce qui ne veut pas dire qu'ils soient directement intéressés) que ne le pensent ceux qui n'en considèrent que les enjeux économiques (au sens restreint) : le renversement des rapports de force symboliques et de la hiérarchie des valeurs accordées aux langues concurrentes a des effets économiques et politiques tout à fait réels, qu'il s'agisse de l'appropriation de postes et d'avantages économiques réservés aux détenteurs de la compétence légitime

gons patoisants ou vulgaires, également impropres aux occasions officielles, les usages populaires de la langue officielle subissent une dévaluation systématique. Un système d'oppositions linguistiques *sociologiquement pertinentes* tend à se constituer qui n'a rien de commun avec le système des oppositions linguistiques pertinentes linguistiquement. En d'autres termes, les différences que fait apparaître la confrontation des parlers ne se réduisent pas à celles que construit le linguiste en fonction de son propre critère de pertinence : si grande que soit la part du fonctionnement de la langue qui échappe à la variation, il existe, dans l'ordre de la prononciation, du lexique et même de la grammaire, tout un ensemble de différences significativement associées à des différences sociales qui, négligeables aux yeux du linguiste, sont pertinentes du point de vue du sociologue parce qu'elles entrent dans un système d'oppositions linguistiques qui est la *retraduction* d'un système de différences sociales. Une sociologie structurale de la langue, instruite de Saussure mais construite contre l'abstraction qu'il opère, doit se donner pour objet la *relation qui unit des systèmes structurés de différences linguistiques sociologiquement pertinentes et des systèmes également structurés de différences sociales.*

Les usages sociaux de la langue doivent *leur valeur proprement sociale* au fait qu'ils tendent à s'organiser en systèmes de différences (entre les variantes prosodiques et articulatoires ou lexicologiques et syntaxiques) reproduisant dans l'ordre symbolique des *écarts différentiels* le système des différences sociales. Parler, c'est s'approprier l'un ou l'autre des *styles expressifs* déjà constitués dans et par l'usage et objectivement marqués par leur position dans une hiérarchie des styles qui exprime dans son ordre la hiérarchie des groupes correspondants. Ces styles, systèmes de différences classées et classantes, hiérarchisées et hiérarchisantes, marquent ceux qui se les approprient et la stylistique spontanée, armée d'un sens pratique des équiva-

---

ou des profits symboliques associés à la possession d'une identité sociale prestigieuse ou, au moins, non stigmatisée.

lences entre les deux ordres de différences, saisit des classes sociales à travers des classes d'indices stylistiques.

En privilégiant les constantes linguistiquement pertinentes au détriment des variations sociologiquement significatives pour construire cet artefact qu'est la langue « commune », on fait comme si la *capacité de parler,* qui est à peu près universellement répandue, était identifiable à *la manière socialement conditionnée de réaliser cette capacité naturelle,* qui présente autant de variétés qu'il y a de conditions sociales d'acquisition. La compétence suffisante pour produire des phrases susceptibles d'être comprises peut être tout à fait insuffisante pour produire des phrases susceptibles d'être *écoutées,* des phrases propres à être reconnues comme *recevables* dans toutes les situations où il y a lieu de parler. Ici encore, l'acceptabilité sociale ne se réduit pas à la seule grammaticalité. Les locuteurs dépourvus de la compétence légitime se trouvent exclus en fait des univers sociaux où elle est exigée, ou condamnés au silence. Ce qui est rare, donc, ce n'est pas la capacité de parler qui, étant inscrite dans le patrimoine biologique, est *universelle, donc essentiellement non distinctive*[18], mais la compétence nécessaire pour parler la langue légitime qui, dépendant du patrimoine social, retraduit des distinctions sociales dans la logique proprement symbolique des écarts différentiels ou, en un mot, de la distinction[19].

La constitution d'un marché linguistique crée les conditions d'une concurrence objective dans et par laquelle la

18. Seul le *facultatif* peut donner lieu à des effets de *distinction.* Comme le montre Pierre Encrevé, dans le cas des liaisons catégoriques, qui sont toujours observées et par tous, y compris dans les classes populaires, il n'y a pas de place pour le jeu. Lorsque les contraintes structurales de la langue se trouvent suspendues, avec les liaisons facultatives, le jeu réapparaît, avec les effets de distinction corrélatifs.

19. On voit qu'il n'y a pas lieu de prendre position dans le débat entre les nativistes (déclarés ou non) qui font de l'existence d'une disposition innée la condition de l'acquisition de la capacité de parler, et les génétistes qui mettent l'accent sur le processus d'apprentissage : il suffit en effet que tout ne soit pas inscrit dans la nature et que le processus d'acquisition ne se réduise pas à une simple maturation pour que se trouvent données des différences linguistiques capables de fonctionner comme des signes de distinction sociale.

compétence légitime peut fonctionner comme capital linguistique produisant, à l'occasion de chaque échange social, un *profit de distinction.* Du fait qu'il tient pour une part à la *rareté* des produits (et des compétences correspondantes), ce profit ne correspond pas exclusivement au coût de formation.

> Le coût de formation n'est pas une notion simple et socialement neutre. Il englobe – à des degrés variables selon les traditions scolaires, les époques et les disciplines – des dépenses qui peuvent dépasser largement le minimum « techniquement » exigible pour assurer la transmission de la compétence proprement dite (si tant est qu'il soit possible de donner une définition strictement technique de la formation nécessaire et suffisante pour remplir une fonction et de cette fonction elle-même, surtout si l'on sait que ce que l'on a appelé « la distance au rôle » – *i.e.* à la fonction – entre de plus en plus dans la définition de la fonction à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie des fonctions) : soit que, par exemple, la longueur des études (qui constitue une bonne mesure du coût économique de la formation) tende à être valorisée pour elle-même et indépendamment du résultat qu'elle produit (déterminant parfois, entre les « écoles d'élite », une sorte de surenchère dans l'allongement des cycles d'études) ; soit que, les deux options n'étant d'ailleurs pas exclusives, la qualité sociale de la compétence acquise, qui se marque à la modalité symbolique des pratiques, c'est-à-dire à la *manière* d'accomplir les actes techniques et de mettre en œuvre la compétence, apparaisse comme indissociable de la *lenteur* de l'acquisition, les études courtes ou accélérées étant toujours suspectées de laisser sur leurs produits les marques du forçage ou les stigmates du rattrapage. Cette consommation ostentatoire d'apprentissage (c'est-à-dire de temps), apparent gaspillage technique qui remplit des fonctions sociales de légitimation, entre dans la valeur socialement attribuée à une compétence socialement garantie (c'est-à-dire, aujourd'hui, « certifiée » par le système scolaire).

Étant donné que le profit de distinction résulte du fait que l'offre de produits (ou de locuteurs) correspondant à un niveau déterminé de qualification linguistique (ou, plus généralement, culturelle) est inférieure à ce qu'elle serait

si tous les locuteurs avaient bénéficié des conditions d'acquisition de la compétence légitime au même degré que les détenteurs de la compétence la plus rare[20], il est logiquement distribué en fonction des chances d'accès à ces conditions, c'est-à-dire en fonction de la position occupée dans la structure sociale.

> On est là aussi loin que possible, malgré certaines apparences, du modèle saussurien de l'*homo linguisticus* qui, pareil au sujet économique de la tradition walrasienne, est formellement libre de ses productions verbales (libre par exemple de dire *papo* pour *chapeau*, comme les enfants) mais ne peut être compris, échanger, communiquer qu'à condition de se conformer aux règles du code commun. Ce marché, qui ne connaît que la concurrence pure et parfaite entre des agents aussi interchangeables que les produits qu'ils échangent et les « situations » dans lesquelles ils échangent, et tous identiquement soumis au principe de la maximisation du rendement informatif (comme ailleurs au principe de la maximisation des utilités), est aussi éloigné, on le verra mieux par la suite, du marché linguistique réel que le marché « pur » l'est du marché économique réel, avec ses monopoles et ses oligopoles.

À l'effet propre de la rareté distinctive s'ajoute le fait que, en raison de la relation qui unit le système des différences linguistiques et le système des différences économiques et sociales, on a affaire non à un univers relativiste de différences capables de se relativiser mutuellement, mais à un univers hiérarchisé d'écarts par rapport à une forme de discours (à peu près) universellement reconnue comme légitime, c'est-à-dire comme l'étalon de la valeur des produits linguistiques. La compétence dominante ne fonctionne comme un capital linguistique assurant un profit de distinction dans sa relation avec les autres compétences que pour autant que se trouvent remplies continûment les conditions nécessaires (c'est-à-dire l'unification du marché et la dis-

20. L'hypothèse de l'égalité des chances d'accès aux conditions d'acquisition de la compétence linguistique légitime est une simple *expérimentation mentale* qui a pour fonction de mettre au jour un des *effets structuraux* de l'inégalité.

tribution inégale des chances d'accès aux instruments de production de la compétence légitime et aux lieux d'expression légitimes) pour que les groupes qui la détiennent soient en mesure de l'imposer comme seule légitime sur les marchés officiels (marchés mondain, scolaire, politique, administratif) et dans la plupart des interactions linguistiques où ils se trouvent engagés [21].

C'est ce qui fait que ceux qui veulent défendre un capital linguistique menacé, comme aujourd'hui en France la connaissance des langues anciennes, sont condamnés à une lutte totale : on ne peut sauver la *valeur* de la compétence qu'à condition de sauver le marché, c'est-à-dire l'ensemble des conditions politiques et sociales de production des producteurs-consommateurs. Les défenseurs du latin ou, dans d'autres contextes, du français ou de l'arabe, font souvent comme si la langue qui a leur préférence pouvait valoir quelque chose en dehors du marché, c'est-à-dire par ses vertus intrinsèques (comme les qualités « logiques ») ; mais, en pratique, ils défendent le marché. La place que le système d'enseignement accorde aux différentes langues (ou aux différents contenus culturels) n'est un enjeu si important que parce que cette institution a le monopole de la production massive des producteurs-consommateurs, donc de la reproduction du marché dont dépend la valeur sociale de la compétence linguistique, sa capacité de fonctionner comme capital linguistique.

21. Les situations dans lesquelles les productions linguistiques sont expressément soumises à l'évaluation, comme les examens scolaires ou les entretiens d'embauche, rappellent l'évaluation dont tout échange linguistique est l'occasion : de très nombreuses enquêtes ont montré que les caractéristiques linguistiques influencent très fortement la réussite scolaire, les chances d'embauche, la réussite professionnelle, l'attitude des médecins (qui accordent plus d'attention aux patients de milieu bourgeois et à leurs propos, formulant par exemple à leur sujet des diagnostics moins pessimistes) et plus généralement l'inclination des récepteurs à coopérer avec l'émetteur, à l'aider ou à accorder crédit aux informations qu'il fournit.

Le champ littéraire et la lutte pour l'autorité linguistique

Ainsi, par l'intermédiaire de la structure du champ linguistique comme système de rapports de force proprement linguistiques fondés sur la distribution inégale du capital linguistique (ou, si l'on préfère, des chances d'incorporer les ressources linguistiques objectivées), la structure de l'espace des styles expressifs reproduit dans son ordre la structure des écarts qui séparent objectivement les conditions d'existence. Pour comprendre complètement la structure de ce champ, et en particulier l'existence, au sein du champ de production linguistique, d'un sous-champ de production restreinte qui doit ses propriétés fondamentales au fait que les producteurs y produisent prioritairement pour d'autres producteurs, il faut distinguer entre le capital nécessaire à la simple production d'un *parler ordinaire* plus ou moins légitime et le capital d'instruments d'expression (supposant l'appropriation des ressources déposées à l'état objectivé dans les bibliothèques, les livres, et en particulier les « classiques », les grammaires, les dictionnaires) qui est nécessaire à la production d'un discours écrit digne d'être *publié*, c'est-à-dire officialisé. Cette production d'instruments de production tels que les figures de mots et de pensée, les genres, les manières ou les styles légitimes, et, plus généralement, tous les discours voués à « faire autorité » et à être cités en exemple du « bon usage » confère à celui qui l'exerce un pouvoir sur la langue et par là sur les simples utilisateurs de la langue et aussi sur leur capital.

La langue légitime n'enferme pas plus en elle-même le pouvoir d'assurer sa propre perpétuation dans le temps qu'elle ne détient le pouvoir de définir son extension dans l'espace. Seule cette sorte de *création continuée* qui s'opère dans les luttes incessantes entre les différentes autorités qui se trouvent engagées, au sein du champ de production spécialisé, dans la concurrence pour le monopole de l'imposition du mode d'expression légitime, peut assurer la perma-

nence de la langue légitime et de sa valeur, c'est-à-dire de la reconnaissance qui lui est accordée. C'est une des propriétés génériques des champs que la lutte pour l'enjeu spécifique y dissimule la collusion objective à propos des principes du jeu ; et, plus précisément, qu'elle tend continûment à produire et à reproduire le jeu et les enjeux en reproduisant, et d'abord chez ceux qui s'y trouvent directement engagés, mais pas chez eux seulement, l'adhésion pratique à la valeur du jeu et des enjeux qui définit la reconnaissance de la légitimité. Qu'adviendrait-il en effet de la vie littéraire si l'on en venait à disputer non de ce que vaut le style de tel ou tel auteur, mais de ce que valent les disputes sur le style ? C'en est fini d'un jeu lorsqu'on commence à se demander si le jeu en vaut la chandelle. Les luttes qui opposent les écrivains sur l'art d'écrire légitime contribuent, par leur existence même, à produire et la langue légitime, définie par la distance qui la sépare de la langue « commune », et la croyance dans sa légitimité.

Ce dont il s'agit, ce n'est pas du pouvoir symbolique que les écrivains, les grammairiens ou les pédagogues peuvent exercer sur la langue à titre individuel et qui est sans doute beaucoup plus restreint que celui qu'ils peuvent exercer sur la culture (par exemple en imposant une nouvelle définition de la littérature légitime, propre à transformer la « situation de marché »). C'est de la contribution qu'ils apportent, en dehors de toute recherche intentionnelle de la distinction, à la production, à la consécration et à l'imposition d'une langue distincte et distinctive. Dans le travail collectif qui s'accomplit au travers des luttes pour l'*arbitrium et jus et norma loquendi* dont parlait Horace, les écrivains, auteurs plus ou moins autorisés, doivent compter avec les grammairiens, détenteurs du monopole de la consécration et de la canonisation des écrivains et des écritures légitimes, qui contribuent à la construction de la langue légitime en sélectionnant, parmi les produits offerts, ceux qui leur paraissent mériter d'être consacrés et incorporés à la compétence légitime par l'inculcation scolaire, et en leur faisant subir, à cette fin, un travail de normalisation et de codification propre à les rendre consciemment maîtrisables et, par là, aisément reproductibles. Quant aux grammairiens, qui peuvent trouver des alliés parmi les écrivains d'établissement et les académies,

et qui s'attribuent le pouvoir d'ériger des normes et de les imposer, ils tendent à consacrer et à codifier, en le « raisonnant » et en le rationalisant, un usage particulier de la langue ; ils contribuent ainsi à déterminer la valeur que les produits linguistiques des différents utilisateurs de la langue peuvent recevoir sur les différents marchés – et en particulier sur les plus directement soumis à leur contrôle direct ou indirect, comme le marché scolaire –, en *délimitant* l'univers des prononciations, des mots ou des tours acceptables, et en *fixant* une langue *censurée* et *épurée* de tous les usages populaires et en particulier des plus récents d'entre eux.

Les variations corrélatives des différentes configurations du rapport de force entre les autorités qui s'affrontent continûment dans le champ de production littéraire, en se réclamant de principes de légitimation très différents, ne peuvent dissimuler les *invariants* structuraux qui, dans les situations historiques les plus diverses, imposent aux protagonistes de recourir aux mêmes stratégies, et aux mêmes arguments, pour affirmer et légitimer leur prétention à légiférer sur la langue et pour condamner celle de leurs concurrents. Ainsi, contre le « bel usage » des mondains et contre la prétention des écrivains à détenir la science infuse du bon usage, les grammairiens invoquent toujours l'*usage raisonné*, c'est-à-dire le « sens de la langue » que confère la connaissance des principes de « raison » et de « goût » qui sont constitutifs de la grammaire. Quant aux écrivains, dont les prétentions s'affirment surtout avec le romantisme, ils invoquent le génie contre la règle, faisant profession d'ignorer les rappels à l'ordre de ceux que Hugo appelle avec hauteur les « grammatistes[22] ».

22. Plutôt que de multiplier à l'infini les citations d'écrivains ou de grammairiens qui ne prendraient tout leur sens qu'au prix d'une véritable analyse historique de l'état du champ dans lequel elles sont, en chaque cas, produites, on se contentera de renvoyer ceux qui voudraient se donner une idée concrète de cette lutte permanente à B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne, 1539-1863*, Paris, Didier, 1968, p. 193, 204, 207, 210, 216, 226, 228, 229, 230 n. 1, 231, 233, 237, 239, 241, 242, et F. Brunot, *op. cit.*, spécialement T. 11-13, *passim*. La lutte pour le contrôle de la planification linguistique du norvégien telle que la décrit Haugen permet d'observer une semblable division des rôles et des stratégies entre les écrivains et les grammairiens (cf. E. Haugen, *Language Conflict and Language Planning, The Case of Norwegian*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, spécialement p. 296 sq.).

La dépossession objective des classes dominées peut n'être jamais voulue comme telle par aucun des acteurs engagés dans les luttes littéraires (et l'on sait qu'il y a toujours eu des écrivains pour prôner la langue des « crocheteurs du Port au Foin », « mettre un bonnet rouge au dictionnaire » ou mimer les parlers populaires). Il reste qu'elle n'est pas sans rapport avec l'existence d'un corps de professionnels objectivement investis du monopole de l'usage légitime de la langue légitime qui produisent pour leur propre usage une langue spéciale, prédisposée à remplir *par surcroît* une fonction sociale de distinction dans les rapports entre les classes et dans les luttes qui les opposent sur le terrain de la langue. Elle n'est pas sans rapport non plus avec l'existence d'une institution comme le système d'enseignement qui, mandaté pour sanctionner, au nom de la grammaire, les produits hérétiques et pour inculquer la norme explicite qui contrecarre les effets des lois d'évolution, contribue fortement à constituer comme tels les usages dominés de la langue en consacrant l'usage dominant comme seul légitime, par le seul fait de l'inculquer. Mais ce serait manquer l'essentiel, évidemment, que de rapporter directement l'activité des écrivains ou des professeurs à l'effet auquel elle contribue objectivement, à savoir la dévaluation de la langue commune qui résulte de l'existence même d'une langue littéraire : ceux qui sont engagés dans le champ littéraire ne contribuent à la domination symbolique que parce que les effets que leur position dans le champ et les intérêts qui y sont attachés les amènent à rechercher dissimulent toujours, pour eux-mêmes et pour les autres, les effets externes qui surgissent, par surcroît, et de cette méconnaissance même.

Les propriétés qui caractérisent l'excellence linguistique tiennent en deux mots, distinction et correction. Le travail qui s'accomplit dans le champ littéraire produit les apparences d'une langue originale en procédant à un ensemble de dérivations qui ont pour principe un *écart* par rapport aux usages les plus fréquents, c'est-à-dire « communs », « ordinaires », « vulgaires ». La valeur naît toujours de l'écart, *électif ou non,* par rapport à l'usage le plus répandu,

« lieux communs », « sentiments ordinaires », tournures « triviales », expressions « vulgaires », style « facile[23] ». Des usages de la langue comme des styles de vie, il n'est de définition que relationnelle : le langage « recherché », « choisi », « noble », « relevé », « châtié », « soutenu », « distingué », enferme une référence négative (les mots mêmes pour le désigner le disent) au langage « commun », « courant », « ordinaire », « parlé », « familier » ou, au-delà, « populaire », « cru », « grossier », « relâché », « libre », « trivial », « vulgaire » (sans parler de l'innommable, « charabia » ou « jargon », « petit-nègre » ou « sabir »). Les oppositions selon lesquelles s'engendre cette série et qui, étant empruntées à la langue légitime, s'organisent du point de vue des dominants, peuvent se ramener à deux : l'opposition entre « distingué » et « vulgaire » (ou « rare » et « commun ») et l'opposition entre « tendu » (ou « soutenu ») et « relâché » (ou « libre ») qui représente sans doute la spécification dans l'ordre de la langue de l'opposition précédente, d'application très générale. Comme si le principe de la hiérarchisation des parlers de classe n'était autre chose que le degré de *contrôle* qu'ils manifestent et l'intensité de la *correction* qu'ils supposent.

Et, de ce fait, la langue légitime est une langue semi-artificielle qui doit être soutenue par un travail permanent de correction qui incombe à la fois à des institutions spécialement aménagées à cette fin et aux locuteurs singuliers. Par l'intermédiaire de ses grammairiens, qui fixent et codifient l'usage légitime, et de ses maîtres qui l'imposent et l'inculquent par d'innombrables actions de correction, le système scolaire tend, en cette matière comme ailleurs, à produire le besoin de ses propres services et de ses propres

23. On peut opposer un *style en soi*, produit objectif d'un « choix » inconscient ou même forcé (comme le « choix » objectivement esthétique d'un meuble ou d'un vêtement, qui est imposé par la nécessité économique), et un *style pour soi*, produit d'un choix qui, lors même qu'il se vit comme libre et « pur », est déterminé lui aussi, mais par les contraintes spécifiques de l'économie des biens symboliques, telles par exemple que la référence explicite ou implicite au choix forcé de ceux qui n'ont pas le choix, le luxe lui-même n'ayant de sens que par rapport à la nécessité.

produits, travail et instruments de correction[24]. La langue légitime doit sa *constance (relative) dans le temps* (comme dans l'espace) au fait qu'elle est continûment protégée par un travail prolongé d'inculcation contre l'inclination à l'*économie* d'effort et de tension qui porte par exemple à la simplification analogique (*vous faisez* et *vous disez* pour *vous faites* et *vous dites*). Plus, l'expression correcte, c'est-à-dire corrigée, doit l'essentiel de ses propriétés sociales au fait qu'elle ne peut être produite que par des locuteurs possédant la maîtrise pratique de *règles* savantes, explicitement constituées par un travail de codification et expressément inculquées par un travail pédagogique. En effet, le paradoxe de toute pédagogie institutionnalisée réside dans le fait qu'elle vise à instituer comme schèmes fonctionnant à l'état pratique des règles que le travail des grammairiens dégage de la pratique des professionnels de l'expression écrite (du passé) par un travail d'explicitation et de codification rétrospectives. Le « bon usage » est le produit d'une compétence qui est une *grammaire incorporée* : le mot de grammaire étant pris sciemment (et non tacitement, comme chez les linguistes) dans son vrai sens de système de règles savantes, dégagées *ex post* du discours effectué et instituées en normes impératives du discours à effectuer. Il s'ensuit qu'on ne peut rendre raison complètement des propriétés et des effets sociaux de la langue légitime qu'à condition de prendre en compte non seulement les conditions sociales de production de la langue littéraire et de sa grammaire mais aussi les conditions sociales d'imposition et d'inculca-

24. Parmi les erreurs qu'entraîne l'usage de concepts comme ceux d'« appareil » ou d'« idéologie », dont le finalisme naïf se trouve porté à la seconde puissance avec les « appareils idéologiques d'État », la moindre n'est pas l'ignorance de l'*économie* des institutions de production de biens culturels : il suffit de penser par exemple à l'*industrie culturelle* orientée vers la production de services et d'instruments de correction linguistique (avec, entre autres, l'édition de manuels, de grammaires, de dictionnaires, de « guides de la correspondance », de « recueils de discours modèles » de livres pour enfants, etc.) et aux milliers d'agents des secteurs public ou privé dont les intérêts matériels et symboliques les plus vitaux sont investis dans des jeux de concurrence qui les entraînent à contribuer, mais par surcroît, et souvent à leur insu, à la défense et à l'illustration de la langue légitime.

tion de ce code savant comme principe de production et d'évaluation de la parole [25].

La dynamique du champ linguistique

Les lois de la transmission du capital linguistique étant un cas particulier des lois de la transmission légitime du capital culturel entre les générations, on peut poser que la compétence linguistique mesurée selon les critères scolaires dépend, comme les autres dimensions du capital culturel, du niveau d'instruction mesuré aux titres scolaires et de la trajectoire sociale. Du fait que la maîtrise de la langue légitime peut s'acquérir par la familiarisation, c'est-à-dire par une exposition plus ou moins prolongée à la langue légitime ou par l'inculcation expresse de règles explicites, les grandes classes de modes d'expression correspondent à des classes de modes d'acquisition, c'est-à-dire à des formes différentes de la combinaison entre les deux principaux facteurs de production de la compétence légitime, la famille et le système scolaire.

En ce sens, comme la sociologie de la culture, la sociologie du langage est logiquement indissociable d'une sociologie de l'éducation. En tant que marché linguistique strictement soumis aux verdicts des gardiens de la culture légitime, le marché scolaire est strictement dominé par les produits linguistiques de la classe dominante et tend à sanctionner les différences de capital préexistantes : l'effet cumulé d'un faible capital culturel et de la faible propension à l'augmenter par l'investissement

25. La langue légitime doit à ses conditions sociales de production et de reproduction une autre de ses propriétés : l'autonomie par rapport aux fonctions pratiques, ou, plus précisément, le rapport neutralisé et neutralisant à la « situation », à l'objet du discours ou à l'interlocuteur, qui est implicitement exigé dans toutes les occasions appelant par leur solennité un usage contrôlé et tendu de la langue. L'usage parlé de la « langue écrite » ne s'acquiert que dans des conditions où il est objectivement inscrit dans la situation, sous forme de libertés, de facilités, et surtout de *temps libre*, comme neutralisation des urgences pratiques ; et il suppose la disposition qui s'acquiert dans et par des exercices de manipulation de la langue sans autre nécessité que celle que crée de toutes pièces le jeu scolaire.

scolaire qui en est corrélative voue les classes les plus démunies aux sanctions négatives du marché scolaire, c'est-à-dire à l'élimination ou à l'auto-élimination précoce qu'entraîne une faible réussite. Les écarts initiaux tendent donc à se trouver reproduits du fait que la durée de l'inculcation tend à varier comme son rendement, les moins enclins et les moins aptes à accepter et à adopter le langage scolaire étant aussi les moins longtemps exposés à ce langage et aux contrôles, aux corrections et aux sanctions scolaires.

Du fait que le système scolaire dispose de l'autorité déléguée nécessaire pour exercer universellement une action d'inculcation durable en matière de langage et qu'il tend à proportionner la durée et l'intensité de cette action au capital culturel hérité, les mécanismes sociaux de la transmission culturelle tendent à assurer la reproduction de l'écart structurel entre la distribution, très inégale, de la *connaissance* de la langue légitime et la distribution, beaucoup plus uniforme, de la *reconnaissance* de cette langue, qui est un des facteurs déterminants de la dynamique du champ linguistique et, par là, des changements de la langue. En effet, les luttes linguistiques qui sont au principe de ces changements supposent des locuteurs ayant (à peu près) la même reconnaissance de l'usage autorisé et des connaissances inégales de cet usage. Ainsi, si les stratégies linguistiques de la petite-bourgeoisie et en particulier sa tendance à l'hypercorrection, expression particulièrement typique d'une bonne volonté culturelle qui s'exprime dans toutes les dimensions de la pratique, ont pu apparaître comme le facteur principal du changement linguistique, c'est que le décalage, générateur de tension et de prétention, entre la connaissance et la reconnaissance, entre les aspirations et les moyens de les satisfaire, atteint son maximum dans les régions intermédiaires de l'espace social. Cette prétention, reconnaissance de la distinction qui se trahit dans l'effort même pour la nier en se l'appropriant, introduit dans le champ de concurrence une pression permanente qui ne peut que susciter de nouvelles stratégies de distinction chez les détenteurs des marques distinctives socialement reconnues

comme distinguées. L'hypercorrection petite-bourgeoise qui trouve ses modèles et ses instruments de correction auprès des arbitres les plus consacrés de l'usage légitime, académiciens, grammairiens, professeurs, se définit dans la relation subjective et objective à la « vulgarité » populaire et à la « distinction » bourgeoise. En sorte que la contribution que cet effort d'assimilation (aux classes bourgeoises) en même temps que de dissimilation (par rapport aux classes populaires) apporte au changement linguistique est seulement plus visible que les stratégies de dissimilation qu'elle suscite en retour de la part des détenteurs d'une compétence plus rare. L'évitement conscient ou inconscient des marques les plus visibles de la tension et de la contention linguistiques des petits-bourgeois (par exemple, en français, le passé simple qui « fait vieil instituteur ») peut porter les bourgeois ou les intellectuels vers l'hypocorrection contrôlée qui associe le relâchement assuré et l'ignorance souveraine des règles pointilleuses à l'exhibition d'aisance sur les terrains les plus périlleux [26]. Introduire la tension là où le commun cède au relâchement, la facilité là où il trahit l'effort, et l'aisance dans la tension qui fait toute la différence avec les formes petite-bourgeoise ou populaire de la tension et de l'aisance, autant de stratégies – le plus souvent inconscientes – de distinction qui donnent lieu à des surenchères infinies, avec d'incessants renversements du pour au contre bien faits pour décourager la recherche de propriétés non relationnelles des styles linguistiques.

Ainsi, pour rendre raison du nouveau parler des intellectuels, un peu hésitant, voire bredouillant, interrogatif (« non ? ») et

26. Ce n'est donc pas par hasard que, comme le remarque Troubetzkoy, « une articulation nonchalante » est une des manières les plus universellement attestées de marquer la distinction (N.S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 22). En fait, comme Pierre Encrevé me le fait remarquer, le relâchement stratégique de la tension ne touche qu'exceptionnellement le niveau phonétique. Ce qui fait que la distance faussement niée continue à se marquer dans la prononciation. Et l'on sait tous les effets que les écrivains – Raymond Queneau par exemple – ont pu tirer d'un usage systématique de semblables dénivellations entre les différents aspects du discours.

entrecoupé, qui est attesté aussi bien aux États-Unis qu'en France, il faudrait prendre en compte toute la *structure des usages* par rapport auxquels il se définit différentiellement : d'un côté l'ancien usage professoral (avec ses périodes, ses imparfaits du subjonctif, etc.), associé à une image dévaluée du rôle magistral, et de l'autre les nouveaux usages petits-bourgeois qui sont le produit d'une diffusion élargie de l'usage scolaire et qui peuvent aller de l'usage libéré, mixte de tension et de laisser-aller qui caractérise plutôt la petite-bourgeoisie nouvelle, jusqu'à l'hypercorrection d'un parler trop châtié, immédiatement dévalué par une ambition trop évidente, qui est la marque de la petite-bourgeoisie de promotion.

Le fait que ces pratiques distinctives ne puissent se comprendre que par référence à l'univers des pratiques compossibles n'implique pas qu'on doive en chercher le principe dans un souci conscient de s'en distinguer. Tout permet de supposer qu'elles s'enracinent dans un sens pratique de la rareté des marques distinctives (linguistiques ou autres) et de son évolution dans le temps : les mots qui se divulguent perdent leur *pouvoir discriminant* et tendent de ce fait à être perçus comme intrinsèquement banals, communs, donc *faciles*, ou, la diffusion étant liée au temps, *usés*. C'est sans doute la lassitude corrélative de l'exposition répétée qui, associée au sens de la rareté, est au principe des glissements inconscients vers des traits stylistiques plus « classants » ou vers des usages plus rares des traits divulgués.

Ainsi les écarts distinctifs sont au principe du mouvement incessant qui, destiné à les annuler, tend en fait à les reproduire (par un paradoxe qui ne surprendra que si l'on ignore que la constance peut supposer le changement). Les stratégies d'assimilation et de dissimilation qui sont au principe des changements des différents usages de la langue non seulement n'affectent pas la structure de la distribution des différents usages de la langue et, du même coup, le système des systèmes d'écarts distinctifs (les styles expressifs) dans lesquels ils se manifestent, mais tendent à la reproduire (sous une forme phénoménalement différente). Du fait que le moteur même du changement n'est autre que l'ensemble du champ linguistique ou, plus précisément, l'ensemble des

actions et des réactions qui s'engendrent continûment dans l'univers des relations de concurrence constitutives du champ, le centre de ce mouvement perpétuel est partout et nulle part, au grand désespoir de ceux qui, enfermés dans une philosophie de la diffusion fondée sur l'image de la « tache d'huile » (selon le trop fameux modèle du *two-step flow*) ou du « ruissellement » *(trickle-down)*, s'obstinent à situer le principe du changement en un lieu déterminé du champ linguistique. Ce qui est décrit comme un phénomène de diffusion n'est autre chose que le processus résultant de la *lutte de concurrence* qui conduit chaque agent, au travers d'innombrables stratégies d'assimilation et de dissimilation (par rapport à ceux qui sont situés devant et derrière lui dans l'espace social et dans le temps), à changer sans cesse de propriétés substantielles (ici des prononciations, des lexiques, des tours syntaxiques, etc.) tout en maintenant, par la course même, l'écart qui est au principe de la course. Cette constance structurale des valeurs sociales des usages de la langue légitime se comprend si l'on sait que les stratégies destinées à la modifier sont commandées dans leur logique et leurs fins par la structure elle-même, à travers la position dans cette structure de celui qui les accomplit. Faute d'aller au-delà des actions et des interactions prises dans leur immédiateté directement visible, la vision « interactionniste » ne peut découvrir que les stratégies linguistiques des différents agents dépendent étroitement de leur position dans la structure de la distribution du capital linguistique dont on sait que, par l'intermédiaire de la structure des chances d'accès au système scolaire, elle dépend de la structure des rapports de classe. Et du même coup, elle ne peut qu'ignorer les mécanismes profonds qui, au travers des changements de surface, tendent à assurer la reproduction de la structure des écarts distinctifs et la conservation de la rente de situation associée à la possession d'une compétence rare, donc distinctive.

2

*La formation des prix et l'anticipation des profits**

> « Peut-être par habitude professionnelle, peut-être en vertu du calme qu'acquiert tout homme important dont on sollicite le conseil et qui, sachant qu'il gardera en main la maîtrise de la conversation, laisse l'interlocuteur s'agiter, s'efforcer, peiner à son aise, peut-être aussi pour faire valoir le caractère de sa tête (selon lui grecque, malgré les grands favoris), M. de Norpois, pendant qu'on lui exposait quelque chose, gardait une immobilité de visage aussi absolue que si vous aviez parlé devant quelque buste antique – et sourd – dans une glyptothèque. »
>
> MARCEL PROUST,
> *À la recherche du temps perdu*

Relation de communication entre un émetteur et un récepteur, fondée sur le chiffrement et le déchiffrement, donc sur la mise en œuvre d'un code, ou d'une compétence génératrice, l'échange linguistique est aussi un échange économique, qui s'établit dans un certain rapport de forces symbolique entre un producteur, pourvu d'un certain capital linguistique, et un consommateur (ou un marché), et qui est propre à procurer un certain profit matériel ou symbolique. Autrement dit, les discours ne sont pas seulement (ou seulement par exception) des signes destinés à être compris, déchiffrés ; ce sont aussi des *signes de richesse* destinés à être évalués, appréciés et des *signes d'autorité*, destinés à être crus et obéis. En dehors même des usages littéraires –

---

* « La formation des prix et l'anticipation des profits », texte écrit pendant l'été 1980, a été publié dans *Ce que parler veut dire*, p. 59-95.

et spécialement poétiques – du langage, il est rare que, dans l'existence ordinaire, la langue fonctionne comme pur instrument de communication : la recherche de la maximisation du rendement informatif n'est que par exception la fin exclusive de la production linguistique et l'usage purement instrumental du langage qu'elle implique entre ordinairement en contradiction avec la recherche, souvent inconsciente, du profit symbolique. S'il en est ainsi, c'est que la pratique linguistique communique inévitablement, outre l'information déclarée, une information sur la manière (différentielle) de communiquer, c'est-à-dire sur le *style expressif* qui, perçu et apprécié par référence à l'univers des styles théoriquement ou pratiquement concurrents, reçoit une valeur sociale et une efficacité symbolique.

Capital, marché et prix

Les discours ne reçoivent leur valeur (et leur sens) que dans la relation à un *marché*, caractérisé par une loi de formation des prix particulière : la valeur du discours dépend du rapport de forces qui s'établit concrètement entre les compétences linguistiques des locuteurs entendues à la fois comme capacité de production et capacité d'appropriation et d'appréciation ou, en d'autres termes, de la capacité qu'ont les différents agents engagés dans l'échange d'imposer les critères d'appréciation les plus favorables à leurs produits. Cette capacité ne se détermine pas du seul point de vue linguistique. Il est certain que la relation entre les compétences linguistiques qui, en tant que capacités de production socialement classées, caractérisent des unités de production linguistiques socialement classées et, en tant que capacités d'appropriation et d'appréciation, définissent des marchés, eux-mêmes socialement classés, contribue à déterminer la loi de formation des prix qui s'impose à un échange particulier. Mais il reste que le rapport de force linguistique n'est pas complètement déterminé par les seules forces linguistiques en présence et que, à travers les langues parlées, les locuteurs qui les parlent, les groupes définis par la pos-

session de la compétence correspondante, toute la structure sociale est présente dans chaque interaction (et par là dans le discours). C'est ce qu'ignore la description interactionniste qui traite l'interaction comme un empire dans un empire, oubliant que ce qui se passe entre deux personnes, entre une patronne et sa domestique ou, en situation coloniale, entre un francophone et un arabophone, ou encore, en situation postcoloniale, entre deux membres de la nation anciennement colonisée, l'un arabophone, l'autre francophone, doit sa forme particulière à la relation objective entre les langues ou les usages correspondants, c'est-à-dire entre les groupes qui parlent ces langues. Pour faire voir que le souci de revenir « aux choses mêmes », et de serrer au plus près la « réalité », qui inspire souvent l'intention « microsociologique », peut conduire à manquer purement et simplement un « réel » qui ne se livre pas à l'intuition immédiate parce qu'il réside dans des structures transcendantes à l'interaction qu'elles informent, il n'est pas de meilleur exemple que celui des *stratégies de condescendance.* Ainsi, à propos du maire de Pau qui, au cours d'une cérémonie en l'honneur d'un poète béarnais, s'adresse au public en béarnais, un journal de langue française publié en Béarn (province du sud de la France) écrit : « Cette attention toucha beaucoup l'assistance[1]. » Pour que cette assistance composée de gens dont la langue maternelle est le béarnais ressente comme une « attention touchante » le fait qu'un maire béarnais s'adresse à elle en béarnais, il faut qu'elle

1. La célébration *officielle* du centenaire de la naissance d'un poète de langue béarnaise, Simin Palay, dont toute l'œuvre, langue mise à part, est dominée, tant dans la forme que par les thèmes, par la littérature française, crée une situation linguistique tout à fait insolite : non seulement les gardiens attitrés du béarnais, mais les autorités administratives elles-mêmes transgressent la règle non écrite qui fait que le français est *de rigueur* dans toutes les occasions officielles, surtout dans la bouche des *officiels.* D'où la remarque du journaliste (qui exprime sans doute très fidèlement une impression largement ressentie) : « L'intervention la plus remarquée revenait tout de même au préfet des Pyrénées-Atlantiques, M. Monfraix, qui s'adressait à l'assistance dans un excellent patois béarnais. (...) M. Labarrère (maire de Pau) répondait à Mlle Lamazou-Betbeder, présidente de l'école, dans un béarnais de qualité. Cette attention toucha beaucoup l'assistance qui applaudit longuement » (*La République des Pyrénées*, 9 septembre 1974).

reconnaisse tacitement la loi non écrite qui veut que la langue française s'impose comme seule acceptable dans les discours officiels des situations officielles. La stratégie de condescendance consiste à tirer *profit* du rapport de forces objectif entre les langues qui se trouvent pratiquement confrontées (même et surtout si le français est absent) dans l'acte même de nier symboliquement ce rapport, c'est-à-dire la hiérarchie entre ces langues et ceux qui les parlent. Pareille stratégie est possible dans tous les cas où l'écart objectif entre les personnes en présence (c'est-à-dire entre leurs propriétés sociales) est suffisamment connu et reconnu de tous (et en particulier de ceux qui sont engagés, comme agents ou comme spectateurs, dans l'interaction) pour que la négation symbolique de la hiérarchie (celle qui consiste par exemple à se montrer « simple ») permette de cumuler les profits liés à la hiérarchie inentamée et ceux que procure la négation toute symbolique de cette hiérarchie, à commencer par le renforcement de la hiérarchie qu'implique la reconnaissance accordée à la manière d'user du rapport hiérarchique. En fait, le maire béarnais ne peut produire cet effet de condescendance que parce que, maire d'une grande ville, garantie de citadinité, il possède aussi tous les titres (il est professeur agrégé) garantissant sa participation de plein droit à la « supériorité » de la langue « supérieure » (personne, et surtout pas un journaliste provincial, n'aurait l'idée de louer la qualité de son français, comme il fait de son béarnais, puisqu'il est un locuteur titulaire, patenté, parlant par définition, *ex officio*, un français « de qualité »). Ce qui est un « béarnais de qualité », loué comme tel, dans la bouche d'un locuteur légitime de la langue légitime serait totalement dépourvu de valeur, et d'ailleurs sociologiquement impossible en situation officielle, dans la bouche d'un paysan tel que celui qui, pour expliquer qu'il n'ait pas songé à être maire de son village bien qu'il ait obtenu le plus grand nombre de voix, disait (en français) qu'il ne « savait pas parler » (sous-entendu le français), au nom d'une définition tout à fait sociologique de la compétence linguistique. On voit en passant que les stratégies de subversion des hiérarchies objectives en matière de langue comme en

matière de culture ont de bonnes chances d'être *aussi* des stratégies de condescendance réservées à ceux qui sont assez assurés de leur position dans les hiérarchies objectives pour pouvoir les nier sans s'exposer à paraître les ignorer ou être incapables d'en satisfaire les exigences. Si le béarnais (ou, ailleurs, le créole) vient un jour à être parlé dans les occasions officielles, ce sera par un coup de force de locuteurs de la langue dominante assez pourvus de titres à la légitimité linguistique (au moins aux yeux de leurs interlocuteurs) pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de recourir à la langue stigmatisée « faute de mieux ».

Les rapports de forces dont le marché linguistique est le lieu et dont les variations déterminent les variations du prix que le même discours peut recevoir sur différents marchés se manifestent et se réalisent dans le fait que certains agents ne sont pas en mesure d'appliquer aux produits linguistiques offerts, par eux-mêmes ou par les autres, les critères d'appréciation les plus favorables à leurs propres produits. Cet effet d'imposition de légitimité est d'autant plus grand – et les lois du marché d'autant plus favorables aux produits proposés par les détenteurs de la plus grande compétence linguistique – que l'usage de la langue légitime s'impose avec plus de force, c'est-à-dire que la situation est plus officielle, donc plus favorable à ceux qui sont plus ou moins officiellement mandatés pour parler, et que les consommateurs accordent à la langue légitime et à la compétence légitime une reconnaissance plus totale (mais relativement indépendante de leur connaissance de cette langue).

Autrement dit, plus le marché est officiel, c'est-à-dire pratiquement conforme aux normes de la langue légitime, plus il est dominé par les dominants, c'est-à-dire par les détenteurs de la compétence légitime, autorisés à parler avec autorité. La compétence linguistique n'est pas une simple capacité technique mais une capacité statutaire qui s'accompagne le plus souvent de la capacité technique, ne serait-ce que parce qu'elle en commande l'acquisition par l'effet de l'assignation statutaire (« noblesse oblige »), à l'inverse de ce que croit la conscience commune, qui voit dans la capacité technique le fondement de la capacité statutaire. La compétence légitime

est la capacité statutairement reconnue à une personne autorisée, une « autorité », d'employer, dans les occasions officielles *(formal)*, la langue légitime, c'est-à-dire officielle *(formal)*, langue autorisée qui fait autorité, parole accréditée et digne de créance ou, d'un mot, *performative*, qui prétend (avec les plus grandes chances de succès) à être suivie d'effet. La compétence légitime ainsi définie impliquant l'efficience reconnue au performatif, on comprend que certaines expériences de psychologie sociale aient pu établir que l'efficacité d'un discours, le pouvoir de conviction qui lui est reconnu, dépend de la *prononciation* (et secondairement du vocabulaire) de celui qui le prononce, c'est-à-dire, à travers cet indice particulièrement sûr de la compétence statutaire, de l'autorité du locuteur. L'évaluation pratique du rapport de forces symbolique qui détermine les critères d'évaluation en vigueur sur le marché considéré ne prend en compte les propriétés proprement linguistiques du discours que dans la mesure où elles annoncent l'autorité et la compétence sociales de ceux qui les prononcent. Cela au même titre que d'autres propriétés non linguistiques comme la position de la voix (la nasalisation ou la pharyngalisation), disposition durable de l'appareil vocal qui est un des marqueurs sociaux les plus puissants, et toutes les qualités plus ouvertement sociales, telles que les titres nobiliaires ou scolaires, le vêtement, et en particulier les uniformes et les tenues officielles, les attributs institutionnels, la chaire du prêtre, l'estrade du professeur, la tribune et le micro de l'orateur, qui placent le locuteur légitime en position éminente et structurent l'interaction à travers la structure de l'espace qu'elles lui imposent et enfin la composition même du groupe au sein duquel s'accomplit l'échange.

Ainsi, la compétence linguistique dominante a d'autant plus de chances de fonctionner sur un marché particulier comme capital linguistique capable d'imposer la loi de formation des prix la plus favorable à ses produits et de procurer le profit symbolique correspondant que la situation est plus officielle, donc plus capable d'imposer par soi seule la reconnaissance de la légitimité du mode d'expression dominant, convertissant les variantes facultatives (au moins au niveau de la prononciation) qui le caractérisent en règles impératives,

« de rigueur » (comme on dit des tenues des dîners officiels), et que les destinataires de ses productions linguistiques sont plus disposés à connaître et à reconnaître, en dehors même de la contrainte de la situation officielle, la légitimité de ce mode d'expression. Autrement dit, plus ces différentes conditions se trouvent réunies et à un plus haut degré sur un marché, plus les valeurs pratiquement accordées aux produits linguistiques qui s'y trouvent réellement confrontés sont proches de la valeur théorique qui leur serait attribuée, dans l'hypothèse d'un marché unifié, en fonction de leur position dans le système complet des styles linguistiques. À l'inverse, à mesure que décroît le degré d'officialité de la situation d'échange et le degré auquel l'échange est dominé par des locuteurs fortement autorisés, la loi de formation des prix tend à devenir moins défavorable aux produits des habitus linguistiques dominés. Il est vrai que la définition du rapport de forces symbolique qui est constitutif du marché peut faire l'objet d'une *négociation* et que le marché peut être manipulé, dans certaines limites, par un métadiscours qui porte sur les conditions d'utilisation du discours : ce sont par exemple les expressions qui servent à introduire ou à excuser une parole trop libre ou choquante (« si vous permettez », « si l'on me passe l'expression », « révérence parler », « sauf votre respect », « sauf le respect que je vous dois », etc.) ou celles qui renforcent, en l'énonçant explicitement, la franchise dont bénéficie un marché particulier (« nous sommes entre nous », « nous sommes en famille », etc.). Mais il va de soi que la capacité de manipulation est d'autant plus grande, comme le montrent les stratégies de condescendance, que le capital possédé est plus important. Il est vrai aussi que l'unification du marché n'est jamais si totale que les dominés ne puissent trouver dans l'espace de la vie privée, entre familiers, des marchés où sont suspendues les lois de formation des prix qui s'appliquent aux marchés les plus officiels[2] : dans ces

2. Cela se voit bien dans le cas des langues régionales dont l'usage est réservé aux occasions privées – c'est-à-dire principalement à la vie familiale – et, en tout cas, aux échanges entre locuteurs socialement homogènes (entre paysans).

échanges privés entre partenaires homogènes, les produits linguistiques « illégitimes » sont mesurés à des critères qui, étant ajustés à leurs principes de production, les affranchissent de la logique, nécessairement comparative, de la distinction et de la valeur. Cela dit, la loi officielle, ainsi provisoirement suspendue plutôt que réellement transgressée [3], ne cesse d'être valide et elle se rappelle aux dominés dès qu'ils sortent des régions franches où a cours le franc-parler (et où peut se passer toute leur vie), comme le montre le fait qu'elle régit la production de leurs porte-parole dès qu'ils sont placés en situation officielle. Rien n'autorise donc à voir la « vraie » langue populaire dans l'usage de la langue qui a cours dans cet îlot de liberté où l'on se donne licence (mot typique des dictionnaires) parce qu'on est entre soi et qu'on n'a pas à « se surveiller ». La vérité de la compétence populaire, c'est aussi que, quand elle est affrontée à un marché officiel, comme celui que représente, sauf contrôle exprès, la situation d'enquête, elle est comme anéantie. Le fait de la légitimité linguistique réside précisément en ce que les dominés sont toujours *virtuellement justiciables* de la loi officielle, même s'ils passent toute leur vie, à la façon du voleur dont parle Weber, hors de son ressort et que, placés en situation officielle, ils sont voués au silence ou au discours détraqué qu'enregistre aussi, bien souvent, l'enquête linguistique.

C'est dire que les productions du même habitus linguistique varient selon le marché et que toute observation linguistique enregistre un discours qui est le produit de la relation entre une compétence linguistique et ce marché particulier qu'est la situation d'enquête, marché d'un très haut degré de tension puisque les lois de formation des prix qui le régissent s'apparentent à celles du marché scolaire. Toute recherche des variables capables d'expliquer les variations ainsi enregistrées s'expose à oublier l'effet propre de la situation d'enquête, *variable cachée qui est sans doute au principe du poids différentiel des différentes variables.*

3. La seule affirmation d'une véritable contre-légitimité en matière de langue est l'argot : mais il s'agit d'une langue de « chefs ».

Ceux qui, voulant rompre avec les abstractions de la linguistique, s'efforcent d'établir statistiquement les facteurs sociaux de la compétence linguistique (mesurée à tel ou tel indice phonologique, lexicologique ou syntaxique) ne font que la moitié du chemin : ils oublient en effet que les différents facteurs mesurés dans une situation de marché particulière, celle que crée l'enquête, pourraient, dans une situation différente, recevoir des poids relatifs très différents ; et qu'il s'agit donc de déterminer comment varient les poids explicatifs des différents facteurs déterminants de la compétence quand on fait varier systématiquement les situations de marché (ce qui supposerait sans doute la mise en œuvre d'un véritable plan d'expérimentation).

Le capital symbolique : un pouvoir reconnu

La question des énoncés performatifs s'éclaire si l'on y voit un cas particulier des effets de domination symbolique dont tout échange linguistique est le lieu. Le rapport de forces linguistique n'est jamais défini par la seule relation entre les compétences linguistiques en présence. Et le poids des différents agents dépend de leur capital symbolique, c'est-à-dire de la *reconnaissance,* institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe : l'imposition symbolique, cette sorte d'efficace magique que l'ordre ou le mot d'ordre, mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours. Pour que le langage d'importance du philosophe soit reçu comme il demande à l'être, il faut que soient réunies les conditions sociales qui font qu'il est en mesure d'obtenir qu'on lui accorde l'importance qu'il s'accorde. De même, l'instauration d'un échange rituel tel que celui de la messe suppose entre autres choses que soient réunies toutes les conditions sociales nécessaires pour assurer la production des émetteurs et des récepteurs conformes, donc accordés entre eux ; et de fait, l'efficacité

symbolique du langage religieux est menacée lorsque cesse de fonctionner l'ensemble des mécanismes capables d'assurer la reproduction du rapport de reconnaissance qui fonde son autorité. Cela vaut aussi de toute relation d'imposition symbolique, et de celle-là même qu'implique l'usage du langage légitime qui, en tant que tel, enferme la prétention à être écouté, voire cru et obéi, et qui ne peut exercer son efficacité spécifique que pour autant qu'il peut compter sur l'efficacité de tous les mécanismes, analysés ci-dessus, qui assurent la reproduction de la langue dominante et de la reconnaissance de sa légitimité. On voit en passant que c'est dans l'ensemble de l'univers social et des relations de domination qui lui confèrent sa structure que réside le principe du profit de distinction que procure tout usage de la langue légitime, et cela bien qu'une des composantes, et non des moindres, de ce profit réside dans le fait qu'il paraît fondé sur les seules qualités de la personne.

L'enquête austinienne sur les énoncés performatifs ne peut se conclure dans les limites de la linguistique. L'efficacité magique de ces *actes d'institution* est inséparable de l'existence d'une institution définissant les conditions (en matière d'agent, de lieu ou de moment, etc.) qui doivent être remplies pour que la magie des mots puisse opérer. Comme l'indiquent les exemples analysés par Austin, ces « conditions de félicité » sont des conditions sociales et celui qui veut procéder *avec bonheur* au baptême d'un navire ou d'une personne doit être *habilité* pour le faire, de la même façon qu'il faut, pour ordonner, avoir sur le destinataire de l'ordre une autorité reconnue. Il est vrai que les linguistes se sont empressés de trouver dans les flottements de la définition austinienne du performatif un prétexte pour faire disparaître le problème qu'Austin leur avait posé et pour revenir à une définition strictement linguistique ignorant l'effet de marché : en distinguant entre les performatifs explicites, qui sont nécessairement autovérifiants, puisqu'ils représentent en eux-mêmes l'accomplissement de l'acte, et les performatifs au sens plus large d'énoncés qui servent à accomplir un acte autre que le simple fait de dire quelque chose, ou, plus simplement, entre l'acte proprement

linguistique, déclarer la séance ouverte, et l'acte extralinguistique, ouvrir la séance par le fait de la déclarer ouverte, ils s'autorisent à récuser l'analyse des conditions sociales du fonctionnement des énoncés performatifs. Les conditions de félicité dont parle Austin ne concernent que l'acte extralinguistique ; c'est seulement pour ouvrir effectivement la séance qu'il faut être habilité et n'importe qui peut la déclarer ouverte, quitte à voir sa déclaration rester sans effet[4]. Fallait-il employer tant d'ingéniosité pour découvrir que quand mon faire consiste à dire, je fais nécessairement ce que je dis ? Mais en poussant jusqu'à ses dernières conséquences la distinction entre le linguistique et l'extralinguistique sur laquelle elle prétend fonder son autonomie (notamment à l'égard de la sociologie), la pragmatique démontre par l'absurde que les actes illocutionnaires tels que les décrit Austin sont des actes d'institution qui ne peuvent être sanctionnés socialement que s'ils ont pour eux, en quelque sorte, tout l'ordre social. « S'il faut en effet être "habilité" pour ouvrir la séance, il n'est pas nécessaire d'être en position de supériorité pour ordonner : le soldat peut donner un ordre à son capitaine – cet ordre, simplement, ne sera pas suivi d'effet[5]. » Ou encore : « Pour prétendre légitimement ouvrir la séance, il faut être autorisé par l'institution et n'importe qui ne l'est pas ; mais n'importe qui a l'autorité pour accomplir un acte de parole comme l'ordre, de sorte que n'importe qui peut prétendre accomplir un tel acte[6]. » La construction de ces performatifs « purs » que sont les performatifs explicites a pour vertu de faire apparaître *a contrario* les présupposés des performatifs ordinaires, qui impliquent la référence à leurs conditions sociales de réussite : d'un point de vue strictement linguistique, n'importe qui peut dire n'importe quoi et le simple soldat peut ordonner à son capitaine de « balayer les latrines » ; mais d'un point de vue sociologique, celui

4. Cf. B. de Cornulier, « La notion d'auto-interprétation », *Études de linguistique appliquée*, 19, 1975, p. 52-82.

5. F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 192.

6. F. Recanati, *op. cit.*, p. 195.

qu'adopte en fait Austin lorsqu'il s'interroge sur les conditions de félicité, il est clair que n'importe qui ne peut affirmer n'importe quoi, ou seulement à ses risques et périls, comme dans l'insulte. « N'importe qui peut crier sur la place publique : "Je décrète la mobilisation générale." Ne pouvant être *acte* faute de l'autorité requise, un tel propos n'est plus que *parole* ; il se réduit à une clameur inane, enfantillage ou démence[7]. » L'exercice logique qui consiste à dissocier l'acte de parole de ses conditions d'effectuation fait voir, par les absurdités que cette abstraction permet de concevoir, que l'énoncé performatif comme acte d'institution ne peut exister sociologiquement indépendamment de l'institution qui lui confère sa raison d'être et qu'au cas où il viendrait à être produit malgré tout il serait socialement dépourvu de sens[8]. Parce qu'un ordre, ou même un mot d'ordre, ne peut opérer que s'il a pour lui l'ordre des choses et que son accomplissement dépend de toutes les relations d'ordre qui définissent l'ordre social, il faudrait, comme on dit, être fou pour concevoir et proférer un ordre dont les conditions de félicité ne sont pas remplies. Les conditions de félicité anticipées contribuent à déterminer l'énoncé en permettant de le penser et de le vivre comme raisonnable ou réaliste. Seul un soldat impossible (ou un linguiste « pur ») peut concevoir comme possible de donner un ordre à son capitaine. L'énoncé performatif enferme « une prétention affichée à posséder tel ou tel pouvoir[9] », prétention plus ou moins reconnue, donc plus ou moins sanctionnée socialement. Cette prétention à agir sur le monde social par

7. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 273.

8. Alain Berrendonner est sans doute, de tous les linguistes, celui qui reconnaît le mieux le lien entre le performatif et le social, ou ce qu'il appelle « l'institution », c'est-à-dire « l'existence d'un pouvoir normatif assujettissant mutuellement les individus à certaines pratiques, sous peine de sanctions » : « La substitution d'un dire au faire ne sera donc praticable que s'il existe par ailleurs quelque garantie que l'énonciation-*Ersatz* sera quand même suivie d'effet » (A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 95).

9. O. Ducrot, « Illocutoire et performatif », *Linguistique et sémiologie*, 4, 1977, p. 17-54.

les mots, c'est-à-dire *magiquement*, est plus ou moins folle ou raisonnable selon qu'elle est plus ou moins fondée dans l'objectivité du monde social [10] : on peut ainsi opposer comme deux actes de nomination magique très inégalement garantis socialement, l'insulte (« tu n'es qu'un prof ») qui, faute d'être autorisée, risque de se retourner contre son auteur, et la nomination officielle (« je vous nomme professeur »), forte de toute l'autorité du groupe et capable d'instituer une identité légitime, c'est-à-dire universellement reconnue. La limite vers laquelle tend l'énoncé performatif est l'acte juridique qui, lorsqu'il est prononcé par qui de droit, comme il convient [11], c'est-à-dire par un agent agissant au nom de tout un groupe, peut substituer au faire un dire qui sera, comme on dit, suivi d'effet : le juge peut se contenter de dire « je vous condamne » parce qu'il existe un ensemble d'agents et d'institutions qui garantissent que sa sentence sera exécutée. La recherche du principe proprement linguistique de la « force illocutionnaire » du discours cède ainsi la place à la recherche proprement sociologique des conditions dans lesquelles un agent singulier peut se trouver investi, et avec lui sa parole, d'une telle force. Le principe véritable de la magie des énoncés performatifs réside dans le mystère du ministère, c'est-à-dire de la délégation au terme de laquelle un agent singulier, roi, prêtre, porte-parole, est mandaté pour parler et agir au nom du groupe, ainsi constitué en lui et par lui [12] ; il est, plus précisément, dans les conditions sociales de l'*institu-*

10. Insulte, bénédiction, malédiction, tous les actes de nomination magique sont à proprement parler des prophéties prétendant à produire leur propre vérification : en tant qu'il enferme toujours une prétention plus ou moins fondée socialement à exercer un acte magique d'institution capable de faire advenir une nouvelle réalité, l'énoncé performatif réalise dans le présent des mots un effet futur.

11. « Les actes d'autorité sont d'abord et toujours des énonciations proférées par ceux à qui appartient le droit de les énoncer » (E. Benveniste, *ibid.*).

12. « Les deux mots – *ministerium* et *mysterium* – étaient à peu près interchangeables depuis le christianisme primitif et ils étaient perpétuellement confondus au Moyen Âge » (cf. E.H. Kantorowicz, « Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins », *The Harvard Theological Review*, XLVIII, n° 1, 1955, p. 65-91).

tion du ministère qui constitue le mandataire légitime comme capable d'agir par les mots sur le monde social par le fait de l'instituer en tant que médium entre le groupe et lui-même ; cela, entre autres choses, en le munissant des signes et des insignes destinés à rappeler qu'il n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité.

> Il n'y a pas de pouvoir symbolique sans une symbolique du pouvoir. Les attributs symboliques – comme le montrent bien le cas paradigmatique du *skeptron* et les sanctions contre le port illégal d'uniforme – sont une manifestation publique et par là une officialisation du contrat de délégation : l'hermine et la toge déclarent que le juge ou le médecin sont reconnus comme fondés (dans la reconnaissance collective) à se déclarer juge ou médecin ; que leur imposture – au sens de prétention affirmée dans les apparences – est légitime. La compétence proprement linguistique – le latin des médecins d'autrefois ou l'éloquence des porte-parole – est aussi une des manifestations de la compétence au sens de droit à la parole et au pouvoir par la parole. Tout un aspect du langage autorisé, de sa rhétorique, de sa syntaxe, de son lexique, de sa prononciation même, n'a d'autre raison d'être que de rappeler l'autorité de son auteur et la confiance qu'il exige : le style est en ce cas un élément de l'*appareil*, au sens de Pascal, par lequel le langage vise à produire et à imposer la représentation de sa propre importance et contribue ainsi à assurer sa propre crédibilité [13]. L'efficacité symbolique du discours d'autorité dépend toujours pour une part de la compétence linguistique de celui qui le tient. D'autant plus, évidemment, que l'autorité du locuteur est moins clairement institutionnalisée. Il s'ensuit que l'exercice d'un pouvoir symbolique s'accompagne d'un travail sur *la forme* qui, comme cela se voit bien dans le cas des poètes des sociétés archaïques, est destiné à attester la maîtrise de l'orateur et à lui acquérir la reconnaissance du groupe (cette logique se retrouve dans la rhétorique populaire de l'insulte qui cherche dans la surenchère expressionniste et la

13. Les deux sens de la compétence se réunissent si l'on voit que, de même que, selon Percy Ernst Schramm, la couronne du roi médiéval désigne à la fois la chose elle-même et l'ensemble des droits constitutifs de la dignité royale (comme dans l'expression « les biens de la couronne »), de même la compétence linguistique est un attribut symbolique de l'autorité qui *désigne* un statut socialement reconnu comme ensemble de droits, à commencer par le droit à la parole, et la capacité technique correspondante.

déformation réglée des formules rituelles l'accomplissement expressif permettant de « mettre les rieurs de son côté »).

Ainsi, de même que c'est dans la relation au marché que, s'agissant des constatifs, se définissent les conditions d'acceptabilité et par là la forme même du discours, c'est aussi dans la relation avec les possibilités offertes par un certain marché que se déterminent, s'agissant des énoncés performatifs, les conditions de félicité. Et l'on doit donc poser, contre toutes les formes d'autonomisation d'un ordre proprement linguistique, que toute parole est produite pour et par le marché auquel elle doit son existence et ses propriétés les plus spécifiques.

L'anticipation des profits

La science d'un discours qui ne peut exister, et dans la forme où il existe, que pour autant qu'il est non seulement grammaticalement conforme mais aussi et surtout socialement acceptable, c'est-à-dire écouté, cru, donc efficient dans un état donné des rapports de production et de circulation, doit prendre en compte les lois de formation des prix caractéristiques du marché considéré ou, en d'autres termes, les lois définissant les conditions sociales de l'acceptabilité (qui englobent les lois proprement linguistiques de la grammaticalité) : en effet, les conditions de réception escomptées font partie des conditions de production et l'anticipation des sanctions du marché contribue à déterminer la production du discours. Cette anticipation, qui n'a rien d'un calcul conscient, est le fait de l'habitus linguistique qui, étant le produit d'un rapport primordial et prolongé aux lois d'un certain marché, tend à fonctionner comme un sens de l'acceptabilité et de la valeur probables de ses propres productions linguistiques et de celles des autres sur les différents marchés [14]. C'est ce sens

14. Cela revient à donner un sens véritable à la notion d'« acceptabilité » que les linguistes introduisent parfois pour échapper à l'abstraction de la notion de « grammaticalité » sans en tirer *aucune conséquence*.

de l'acceptabilité, et non une forme quelconque de calcul rationnel orienté vers la maximisation des profits symboliques, qui, en incitant à prendre en compte dans la production la valeur probable du discours, détermine les corrections et toutes les formes d'autocensure ; concessions que l'on accorde à un univers social par le fait d'accepter de s'y rendre acceptable.

Du fait que les signes linguistiques sont aussi des biens voués à recevoir un prix, des pouvoirs propres à assurer un crédit (variable selon les lois du marché où ils sont placés), la production linguistique est inévitablement affectée par l'anticipation des sanctions du marché : toutes les expressions verbales, qu'il s'agisse des propos échangés entre deux amis, du discours d'apparat d'un porte-parole autorisé ou d'un compte rendu scientifique, portent la marque de leurs conditions de réception et doivent une part de leurs propriétés (même au niveau de la grammaire) au fait que, sur la base d'une anticipation pratique des lois du marché considéré, leurs auteurs, le plus souvent sans le savoir ni le vouloir expressément, s'efforcent de maximiser le profit symbolique qu'ils peuvent obtenir de pratiques inséparablement destinées à la communication et exposées à l'évaluation [15]. C'est dire que le marché fixe le prix d'un produit linguistique que l'anticipation pratique de ce prix a contribué à déterminer dans sa nature, donc dans sa valeur objective ; et que le rapport pratique au marché (aisance, timidité, tension, embarras, silence, etc.), qui contribue à fonder la sanction du marché, donne ainsi une

15. Cela signifie que la compréhension complète d'un discours savant (un texte littéraire par exemple) suppose premièrement la connaissance des conditions sociales de production de la compétence sociale (et pas seulement linguistique) des producteurs qui engagent dans chacune de leurs productions la totalité de leurs propriétés (celles qui définissent leur position dans la structure sociale et aussi dans la structure du champ de production spécialisé) et, deuxièmement, la connaissance des conditions de la *mise en œuvre* de cette compétence, des lois spécifiques du marché considéré qui, dans le cas particulier, coïncide avec le champ de production lui-même (la caractéristique fondamentale de la production savante résidant dans le fait qu'elle a pour clientèle l'ensemble des autres producteurs, c'est-à-dire des concurrents).

justification apparente à cette sanction dont il est pour une part le produit.

S'agissant de production symbolique, la contrainte que le marché exerce par l'intermédiaire de l'anticipation des chances de profit prend naturellement la forme d'une *censure* anticipée, d'une autocensure, qui détermine non seulement la manière de dire, c'est-à-dire le choix du langage – le *code switching* des situations de bilinguisme – ou du « niveau » de langage, mais aussi ce qui pourra et ne pourra pas être dit [16].

> Tout se passe comme si, en chaque situation particulière, la norme linguistique (la loi de formation des prix) était imposée par le détenteur de la compétence la plus proche de la compétence légitime, c'est-à-dire par le locuteur dominant dans l'interaction, et cela de manière d'autant plus rigoureuse que le degré d'officialité de l'échange est plus grand (en public, dans un lieu officiel, etc.) ; comme si l'effet de censure qui s'exerce sur le locuteur dominé et la nécessité pour lui d'adopter le mode d'expression légitime (le français dans le cas d'un patoisant) ou de s'efforcer vers lui étaient d'autant plus fortement ressentis, toutes choses égales d'ailleurs, que l'*écart* entre les capitaux est plus grand – alors que cette contrainte disparaît entre détenteurs d'un capital symbolique et linguistique équivalent, par exemple entre paysans. Les situations de bilinguisme permettent d'observer de manière quasi expérimentale les variations de la langue employée en fonction de la relation entre les interlocuteurs (et de leurs instruments d'expression) dans la structure de la distribution du capital proprement linguistique et des autres espèces de capital. Ainsi, dans telle série d'interactions observées en 1963 dans un village du Béarn, la même personne (une femme âgée habitant les hameaux), qui s'adresse en « français-patoisé » à une jeune commerçante du bourg, originaire d'un autre gros bourg du Béarn (donc plus « citadine » et pouvant ignorer ou feindre d'ignorer le béarnais), parle, l'instant d'après, en béarnais à une femme du bourg mais originaire des hameaux et à peu près de son âge, puis en fran-

16. Du fait que le travail de représentation et de mise en forme est la condition *sine qua non* de l'accès à l'existence de l'intention expressive, l'intention même de saisir un contenu à l'état brut, qui subsisterait, invariant, à travers différentes mises en forme, est dépourvue de sens.

çais fortement « corrigé » à un petit fonctionnaire du bourg, enfin en béarnais à un cantonnier du bourg, originaire des hameaux et à peu près de son âge. On voit que l'enquêteur, en tant que citadin « instruit », ne peut enregistrer que du français fortement corrigé ou du silence et que l'usage qu'il peut faire du béarnais peut sans doute relâcher la tension du marché mais tout en restant, qu'il le veuille ou non, une stratégie de condescendance de nature à créer une situation non moins artificielle que la relation initiale.

La connaissance et la reconnaissance pratiques des lois immanentes d'un marché et des sanctions par où elles se manifestent déterminent les modifications stratégiques du discours, qu'il s'agisse de l'effort pour « corriger » une prononciation dévaluée en présence de représentants de la prononciation légitime et, plus généralement, de toutes les corrections tendant à valoriser le produit linguistique par une mobilisation plus intense des ressources disponibles, ou, à l'inverse, de la tendance à recourir à une syntaxe moins complexe, à des phrases plus courtes, que les psychosociologues ont observée chez les adultes s'adressant à des enfants. Les discours sont toujours pour une part des *euphémismes* inspirés par le souci de « bien dire », de « parler comme il faut », de produire les produits conformes aux exigences d'un certain marché, des *formations de compromis*, résultant d'une transaction entre l'intérêt expressif (ce qui est à dire) et la *censure* inhérente à des rapports de production linguistique particuliers – qu'il s'agisse de la structure de l'interaction linguistique ou de la structure d'un champ spécialisé – qui s'impose à un locuteur doté d'une certaine compétence sociale, c'est-à-dire d'un pouvoir symbolique plus ou moins important sur ces rapports de force symboliques [17].

17. On peut ainsi classer parmi les euphémismes toutes les espèces de *double sens*, particulièrement fréquentes dans le discours religieux, qui permettent de tourner la censure en nommant l'innommable dans une forme telle qu'on ne le nomme pas (cf. ci-dessous, IVe partie, chap. 2, Censure et mise en forme), et aussi toutes les formes de l'*ironie* qui, en niant l'énoncé par le mode d'énonciation, produit aussi un effet de double sens – et de double jeu –, permettant par là d'échapper aux sanctions d'un champ (sur

Les variations de la *forme* du discours, et plus précisément le degré auquel elle est contrôlée, surveillée, châtiée, *en forme (formal)*, dépendent ainsi d'une part de la *tension objective* du marché, c'est-à-dire du degré d'officialité de la situation et, dans le cas d'une interaction, de l'ampleur de la distance sociale (dans la structure de la distribution du capital linguistique et des autres espèces de capital) entre l'émetteur et le récepteur, ou leurs groupes d'appartenance, et d'autre part de la « sensibilité » du locuteur à cette tension, et à la censure qu'elle implique, ainsi que de l'aptitude, qui lui est étroitement liée, à répondre à un haut degré de tension par une expression hautement contrôlée, donc fortement euphémisée. Autrement dit, la forme et le contenu du discours dépendent de la relation entre un habitus (qui est lui-même le produit des sanctions d'un marché d'un niveau de tension déterminé) et un marché défini par un niveau de tension plus ou moins élevé, donc par le degré de rigueur des sanctions qu'il inflige à ceux qui manquent à la « correction » et à la « mise en forme » que suppose l'usage officiel *(formal)*. Ainsi, par exemple, on ne voit pas comment on pourrait comprendre autrement qu'en les rapportant à des variations de la tension du marché les *variations stylistiques* dont Bally [18] offre un bon exemple, avec cette série d'expressions en apparence substituables, puisque orientées vers le même résultat pratique : « Venez ! », « Voulez-vous venir ! », « Ne voulez-vous pas venir ? », « Vous viendrez, n'est-ce pas ? », « Dites-moi que vous viendrez ! », « Si vous veniez ? », « Vous devriez venir ! », « Venez ici ! », « Ici », et auxquelles on peut ajouter « Viendrez-vous ? », « Vous viendrez... », « Faites-moi le plaisir de venir... », « Faites-moi l'honneur de venir... », « Soyez gentil, venez... », « Je vous prie de venir ! », « Venez, je vous en prie », « J'espère que vous viendrez... », « Je compte sur vous... », et ainsi de suite à l'infini. Théorique-

l'intention défensive de l'ironie, on pourra voir A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, spécialement p. 238-239).

18. Ch. Bally, *Le langage et la vie*, Genève, Droz, 1965, p. 21.

ment équivalentes, ces expressions ne le sont pas pratiquement : chacune d'elles, lorsqu'elle est employée à propos, réalise la forme optimale du compromis entre l'intention expressive – ici l'insistance, menacée d'apparaître comme une intrusion abusive ou comme une pression inadmissible – et la censure inhérente à une relation sociale plus ou moins dissymétrique, en tirant le parti maximum des ressources disponibles, qu'elles soient déjà objectivées et codifiées, comme les formules de politesse, ou encore à l'état virtuel. C'est toute l'insistance que l'« on peut se permettre » à condition d'y « mettre les formes ». Là où « Faites-moi l'honneur de venir » convient, « Vous devriez venir ! » serait déplacé, par excès de désinvolture, et « Voulez-vous venir ? » proprement « grossier ». Dans le formalisme social, comme dans le formalisme magique, il n'y a qu'une formule, en chaque cas, qui « agit ». Et tout le travail de la politesse vise à s'approcher le plus possible de la formule parfaite qui s'imposerait immédiatement si l'on avait une maîtrise parfaite de la situation de marché. La forme, et l'information qu'elle informe, condensent et symbolisent toute la structure de la relation sociale dont elles tiennent leur existence et leur efficience (la fameuse *illocutionary force*) : ce que l'on appelle tact ou doigté consiste dans l'art de prendre acte de la position relative de l'émetteur et du récepteur dans la hiérarchie des différentes espèces de capital, mais aussi du sexe et de l'âge, et des limites qui se trouvent inscrites dans cette relation et de les transgresser rituellement, si c'est nécessaire, grâce au travail d'euphémisation. Nulle dans « Ici », « Venez » ou « Venez ici », l'atténuation de l'injonction est plus marquée dans « Faites-moi le plaisir de venir ». La forme employée pour neutraliser l'« incorrection » peut être l'interrogation simple (« Voulez-vous venir ? ») ou redoublée par la négation (« Ne voulez-vous pas venir ? ») qui reconnaît à l'interlocuteur la possibilité du refus, ou une formule d'insistance qui se dénie en déclarant la possibilité du refus et la valeur reconnue à l'acceptation et qui peut prendre une forme familière, convenable entre pairs (« Soyez gentil, venez ») ou « guindée » (« Faites-moi le plaisir de venir »), voire

obséquieuse (« Faites-moi l'honneur de venir ») ou encore une interrogation métalinguistique sur la légitimité même de la démarche (« Puis-je vous demander de venir ? », « Puis-je me permettre de vous demander de venir ? »).

Ce que le sens social repère dans une forme qui est une sorte d'expression symbolique de tous les traits sociologiquement pertinents de la situation de marché, c'est cela même qui a orienté la production du discours, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques de la relation sociale entre les interlocuteurs et les capacités expressives que le locuteur pouvait investir dans le travail d'euphémisation. L'interdépendance entre la forme linguistique et la structure de la relation sociale dans laquelle et pour laquelle elle a été produite se voit bien dans les oscillations entre le *vous* et le *tu* qui surviennent parfois lorsque la structure objective de la relation entre les locuteurs (par exemple l'inégalité des âges et des statuts sociaux) entre en conflit avec l'ancienneté, et la continuité, donc l'intimité et la familiarité de l'interaction : tout se passe alors comme si le nouvel ajustement du mode d'expression et de la relation sociale se cherchait au travers des lapsus spontanés ou calculés et des glissements progressifs qui s'achèvent souvent par une sorte de contrat linguistique destiné à instaurer officiellement le nouvel ordre expressif : « Si on se tutoyait ? » Mais la subordination de la forme du discours à la forme de la relation sociale dans laquelle il est employé éclate dans les situations de *collision stylistique*, c'est-à-dire lorsque le locuteur se trouve affronté à un auditoire socialement très hétérogène ou, simplement, à deux interlocuteurs qui sont si éloignés socialement et culturellement que les modes d'expression sociologiquement exclusifs qu'ils appellent et qui sont normalement réalisés, par un ajustement plus ou moins conscient, dans des espaces sociaux séparés, ne peuvent pas être produits simultanément.

Ce qui oriente la production linguistique, ce n'est pas le degré de tension du marché, ou, plus précisément, le degré d'officialité qui le caractérise, défini *in abstracto*, pour un locuteur quelconque, mais la relation entre un degré de

tension objective « moyenne » et un habitus linguistique lui-même caractérisé par un degré particulier de « sensibilité » à la tension du marché ; ou, ce qui revient au même, c'est l'anticipation des profits, que l'on peut à peine appeler subjective, puisqu'elle est le produit de la rencontre entre une objectivité, les chances moyennes, et une objectivité incorporée, la disposition à apprécier plus ou moins strictement ces chances [19]. L'anticipation pratique des sanctions promises est un sens pratique, quasi corporel, de la vérité de la relation objective entre une certaine compétence linguistique et sociale et un certain marché à travers lequel s'accomplit cette relation et qui peut aller de la certitude de la sanction positive, qui fonde la *certitudo sui*, l'*assurance*, jusqu'à la certitude de la sanction négative, qui condamne à la démission et au silence, en passant par toutes les formes de l'*insécurité* et de la *timidité*.

L'habitus linguistique et l'hexis corporelle

La définition de l'acceptabilité n'est pas dans la situation mais dans la relation entre un marché et un habitus qui est lui-même le produit de toute l'histoire de la relation avec des marchés. En effet, l'habitus n'est pas moins lié au marché par ses conditions d'acquisition que par ses conditions d'utilisation. Nous n'avons pas appris à parler seulement en entendant parler un certain parler mais aussi en parlant, donc en offrant un parler déterminé sur un marché déterminé, c'est-à-dire dans les échanges au sein d'une famille occupant une position particulière dans l'espace social et proposant de ce fait à la mimesis pratique du nouvel entrant des modèles et des sanctions plus ou moins éloignés de

19. Cette anticipation se guide sur des manifestations visibles comme l'attitude de l'interlocuteur, sa mimique, attentive ou indifférente, hautaine ou prévenante, les encouragements de la voix et du geste ou les signes de désapprobation. Différentes expériences de psychologie sociale ont montré que la vitesse de parole, la quantité de parole, le vocabulaire, la complexité de la syntaxe, etc., varient selon l'attitude de l'expérimentateur, c'est-à-dire selon les stratégies de renforcement sélectif qu'il met en œuvre.

l'usage légitime [20]. Et nous avons appris la valeur que reçoivent sur d'autres marchés (comme celui de l'École) les produits offerts, avec toute l'autorité afférente, sur le marché originaire. Le système des renforcements ou des démentis successifs a constitué ainsi en chacun de nous une sorte de sens de la valeur sociale des usages linguistiques et de la relation entre les différents usages et les différents marchés qui organise toutes les perceptions ultérieures de produits linguistiques, ce qui tend à lui assurer une très grande stabilité. (On sait que, de façon générale, les effets qu'une expérience nouvelle peut exercer sur l'habitus dépendent de la relation de « compatibilité » pratique entre cette expérience et les expériences déjà intégrées à l'habitus sous forme de schèmes de production et d'appréciation et que, dans le processus de réinterprétation sélective qui résulte de cette dialectique, l'efficacité informatrice de toute expérience nouvelle tend à diminuer continûment.) Ce « sens du placement » linguistique commande le degré de contrainte qu'un champ déterminé fera peser sur la production de discours, imposant aux uns le silence ou un langage hypercontrôlé tandis qu'il laisse à d'autres les libertés d'un langage assuré. C'est dire que la compétence, qui s'acquiert en situation, par la pratique, comporte, inséparablement, la maîtrise pratique d'un usage de la langue et la maîtrise pratique des situations dans lesquelles cet usage de la langue est *socialement acceptable.* Le sens de la valeur de ses propres produits linguistiques est une dimension fondamentale du sens de la place occupée dans l'espace social : le rapport originaire aux différents marchés et l'expérience des sanctions imparties à ses propres productions sont sans doute, avec l'expérience du prix accordé au corps propre,

20. L'apprentissage de la langue s'accomplit par familiarisation avec des personnes jouant des rôles totaux dont la dimension linguistique n'est qu'un aspect, jamais isolé comme tel : c'est sans doute ce qui fait le pouvoir d'évocation pratique de certains mots qui, étant liés à toute une posture corporelle, à une atmosphère affective, ressuscitent toute une vision du monde, tout un monde ; et aussi l'attachement affectif à la « langue maternelle », dont les mots, les tours, les expressions semblent enfermer un « surplus de sens ».

une des médiations à travers lesquelles se constitue cette sorte de *sens de sa propre valeur sociale* qui commande le rapport pratique aux différents marchés (timidité, aisance, etc.) et, plus généralement, toute la manière de se tenir dans le monde social.

Si tout locuteur est à la fois producteur et consommateur de ses propres productions linguistiques, tous les locuteurs ne sont pas, on l'a vu, en mesure d'appliquer à leurs propres produits les schèmes selon lesquels ils les ont produits. Le rapport malheureux que les petits-bourgeois entretiennent avec leurs propres productions (et, en particulier, avec leur prononciation, qu'ils jugent, comme le montre Labov, avec une sévérité particulière), leur sensibilité spécialement vive à la tension du marché, et, du même coup, à la correction linguistique, chez soi et chez les autres[21], qui les pousse à l'hypercorrection, leur insécurité qui atteint son paroxysme dans les occasions officielles, engendrant les « incorrections » par hypercorrection ou les audaces angoissées de l'aisance forcée, sont l'effet d'un divorce entre les schèmes de production et les schèmes d'appréciation : divisés en quelque sorte contre eux-mêmes, les petits-bourgeois sont à la fois les plus « conscients » de la vérité objective de leurs produits (celle qui se définit dans l'hypothèse savante du marché parfaitement unifié) et les plus acharnés à la refuser, à la nier, à la démentir par leurs efforts. Comme on le voit bien en ce cas, ce qui s'exprime à travers l'habitus linguistique, c'est tout l'habitus de classe dont il est une dimension, c'est-à-dire, en fait, la position occupée, synchroniquement et diachroniquement, dans la structure sociale. L'hypercorrection s'inscrit, on l'a vu, dans la logique de la prétention qui porte les petits-bourgeois à tenter de s'approprier avant l'heure, au prix d'une tension constante, les propriétés des dominants ; et l'intensité particulière de l'insécurité et de l'anxiété en matière de langue (comme en matière de cosmétique ou d'esthétique) parmi les femmes de la

21. Différentes expériences de psychologie sociale ont montré que les petits-bourgeois sont plus habiles que les membres des classes populaires à repérer la classe sociale d'après la prononciation.

petite bourgeoisie se comprend dans la même logique : vouées par la division du travail entre les sexes à attendre l'ascension sociale de leurs capacités de production et de consommation symboliques, elles sont plus encore portées à investir dans l'acquisition des compétences légitimes. Les pratiques linguistiques de la petite bourgeoisie ne pouvaient manquer de frapper ceux qui, comme Labov, les observaient sur les marchés particulièrement tendus que crée la situation d'enquête : situés au point maximum de la tension subjective, du fait de leur sensibilité particulière à la tension objective (qui est l'effet d'un écart particulièrement marqué entre la reconnaissance et la connaissance), les petits-bourgeois se distinguent des membres des classes populaires qui, n'étant pas en mesure d'imposer les libertés du franc-parler, réservées à l'usage interne, n'ont d'autre recours que les formes détraquées d'un langage *emprunté* ou la fuite dans l'abstention et le silence ; mais ils ne se distinguent pas moins des membres de la classe dominante dont l'habitus linguistique (surtout lorsqu'ils sont issus de cette classe) est *la norme réalisée,* et qui peuvent manifester toute l'assurance associée à la coïncidence parfaite des principes d'appréciation et des principes de production[22].

Dans ce cas, comme, à l'autre extrême, dans le cas du franc-parler populaire sur le marché populaire, la concordance est totale entre la nécessité du marché et les dispositions de l'habitus : la loi du marché n'a pas besoin de s'imposer au travers d'une contrainte ou d'une censure externe puisqu'elle s'accomplit par l'intermédiaire d'un rapport au marché qui en est la forme incorporée. Lorsque

22. Il faudrait pousser plus loin ces analyses, d'une part en examinant plus complètement les propriétés des petits-bourgeois qui sont pertinentes s'agissant de comprendre des dispositions linguistiques, comme leur trajectoire (ascendante ou descendante) qui, en leur donnant l'expérience de milieux différents, les incline, surtout lorsqu'ils sont conduits à remplir une fonction d'intermédiaires entre les classes, à une forme de conscience quasi sociologique et d'autre part en examinant les variations de ces propriétés selon des variables secondaires telles que la position dans l'espace des classes moyennes et la trajectoire antérieure (cf. *La distinction*, 3e partie, chap. 6). Il faudrait de même distinguer, au sein de la classe dominante, différents rapports au langage.

les structures objectives auxquelles il est affronté coïncident avec celles dont il est le produit, l'habitus devance les exigences objectives du champ. Tel est le fondement de la forme la plus fréquente et la mieux cachée de la censure, celle qui consiste à placer en des positions impliquant le droit à la parole des agents dotés de dispositions expressives d'avance « censurées » puisqu'elles coïncident avec les exigences inscrites dans la position. Principe de tous les traits distinctifs du mode d'expression dominant, *la détente dans la tension* est l'expression d'un rapport au marché qui ne s'acquiert que dans la fréquentation précoce et durable de marchés caractérisés, jusque dans les occasions ordinaires, par un haut niveau de tension et par cette attention sans cesse soutenue à la forme et aux formes qui définit la « stylisation de la vie ». Il est certain que, à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale, le degré de censure et, corrélativement, de mise en forme et d'euphémisation ne cesse de croître et cela non seulement dans les occasions publiques ou officielles (comme c'est le cas dans les classes populaires et surtout dans la petite bourgeoisie qui font une opposition marquée entre le quotidien et l'extraquotidien), mais dans les routines de l'existence quotidienne. Cela se voit dans la manière de s'habiller ou de manger mais aussi dans la manière de parler qui tend à exclure le laisser-aller, le relâchement ou la licence que l'on s'accorde ailleurs lorsqu'on est « entre soi ». C'est ce que note indirectement Lakoff lorsqu'il observe que la conduite consistant à demander ouvertement, chez des amis, le prix d'un objet (« Hey, that's a nice rug. What did it cost ? » – Quel beau tapis ! Combien vous a-t-il coûté ?), qui serait acceptable dans les milieux populaires (où elle pourrait même apparaître comme un compliment), serait « déplacée » dans la bourgeoisie où elle devrait revêtir une forme atténuée (« *May I ask* you what that rug cost ? » – Puis-je vous demander combien a coûté ce tapis ?)[23]. C'est à ce plus

23. Contrairement à ce que dit Lakoff, la forme purement grammaticale de l'atténuation peut recevoir tout un ensemble de substituts, au titre d'élément d'un rituel symbolique. Quiconque a mené un entretien sait qu'une

haut degré de censure, qui exige, et de façon permanente, un plus haut degré d'euphémisation, un effort plus constant pour *mettre des formes,* que se rattache le fait que la maîtrise pratique des instruments d'euphémisation qui sont objectivement exigés sur les marchés les plus tendus, comme le marché scolaire ou le marché mondain, s'accroît à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale, c'est-à-dire à mesure que s'accroît la fréquence des occasions sociales où l'on se trouve soumis (et dès l'enfance) à ces exigences, donc en mesure d'acquérir pratiquement les moyens de les satisfaire. Ainsi l'usage bourgeois se caractérise, selon Lakoff, par l'utilisation de ce qu'il appelle des *hedges* tels que *sort of, pretty much, rather, strictly speaking, loosely speaking, technically, regular, par excellence,* etc., et, selon Labov, par le recours intensif à des *filler phrases,* locutions de remplissage comme *such a thing as, some things like that, particularly*[24]. Il ne suffit pas de dire, comme fait Labov, dans un souci de réhabiliter le langage populaire qui le porte à renverser simplement la table des valeurs, que ces locutions sont responsables de la verbosité *(verbosity)* et de l'inflation verbale du discours bourgeois. Superflues et oiseuses du point de vue d'une stricte économie de la communication, elles remplissent une fonction importante dans la détermination de la valeur d'une manière de communiquer : outre que leur surabondance et leur inutilité mêmes attestent l'ampleur des ressources disponibles et le rapport désintéressé à ces ressources qu'elle autorise, elles fonctionnent, au titre d'éléments d'un *métalangage pratique,* comme marques de la *distance neutralisante* qui est une des caractéristiques du rapport bourgeois à la langue et

question « difficile » se prépare de loin et que le moyen le plus sûr de la « faire passer » ne consiste pas à l'entourer de circonlocutions et d'atténuations verbales – ce qui aurait pour effet, au contraire, d'attirer l'attention sur elle – mais à créer un climat de complicité et à donner à l'entretien, par des plaisanteries, des sourires, des gestes, bref, toute une symbolique dont la forme purement linguistique n'est qu'un élément, une tonalité globale qui exerce un effet euphorisant et euphémisant.

24. G. Lakoff, *Interview* with *Herman Parrett*, University of California, Mimeo, oct. 1973, p. 38) ; W. Labov, *Language in the Inner City*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 219.

au monde social : ayant pour effet, selon Lakoff, d'« élever les valeurs intermédiaires et d'abaisser les valeurs extrêmes » et, selon Labov, d'« éviter toute erreur ou exagération », ces locutions sont une affirmation de la capacité de tenir ses distances à l'égard de ses propres propos, donc de ses propres intérêts, et du même coup à l'égard de ceux qui, ne sachant pas tenir cette distance, se laissent emporter par leurs propos, s'abandonnent sans retenue ni censure à la pulsion expressive. Pareil mode d'expression, qui est produit par et pour des marchés demandant la « neutralité axiologique », et pas seulement dans l'usage du langage, est aussi ajusté d'avance à des marchés exigeant cette autre forme de neutralisation et de mise à distance de la réalité (et des autres classes, qui y sont immergées) qu'est la stylisation de la vie, cette mise en forme des pratiques qui privilégie en toutes choses la manière, le style, la forme au détriment de la fonction ; il convient aussi à tous les marchés officiels, et aux rituels sociaux où la nécessité de mettre en forme et de mettre des formes qui définit le langage en forme, officiel *(formal)*, s'impose avec une rigueur absolue, au détriment de la fonction communicative qui peut s'annuler pourvu que fonctionne la logique performative de la domination symbolique.

Ce n'est pas par hasard que la distinction bourgeoise investit dans son rapport au langage l'intention même qu'elle engage dans son rapport au corps. Le sens de l'acceptabilité qui oriente les pratiques linguistiques est inscrit au plus profond des dispositions corporelles : c'est tout le corps qui répond par sa posture mais aussi par ses réactions internes ou, plus spécifiquement, articulatoires, à la tension du marché. Le langage est une technique du corps et la compétence proprement linguistique, et tout spécialement phonologique, est une dimension de l'hexis corporelle où s'expriment tout le rapport du monde social et tout le rapport socialement instruit du monde. Tout permet de supposer que, à travers ce que Pierre Guiraud appelle le « style articulatoire », le schéma corporel caractéristique d'une classe détermine le système des traits phonologiques qui caractérisent une prononciation de classe : la position arti-

culatoire la plus fréquente est un élément d'un *style global des usages de la bouche* (dans le parler, mais aussi dans le manger, le boire, le rire, etc.), donc de l'hexis corporelle, qui implique une *information systématique* de tout l'aspect phonologique du discours. Ce « style articulatoire », style de vie qui s'est fait corps, comme toute l'hexis corporelle, constitue les traits phonologiques, souvent étudiés à l'état isolé, chacun d'eux, le *r* par exemple, étant mis en relation avec son équivalent dans d'autres prononciations de classe, en une totalité insécable, qui doit être appréhendée comme telle.

Ainsi, dans le cas des classes populaires, il participe de manière évidente d'un rapport au corps dominé par le refus des « manières » ou des « chichis » (c'est-à-dire de la stylisation et de la mise en forme) et par la valorisation de la virilité, dimension d'une disposition plus générale à apprécier ce qui est « nature » : et Labov est sans doute fondé à expliquer la résistance des locuteurs masculins de New York à l'imposition de la langue légitime par le fait qu'ils associent l'idée de virilité à leur manière de parler ou, mieux, d'user de la bouche et de la gorge en parlant. Ce n'est sans doute pas par hasard que l'usage populaire condense l'opposition entre le rapport bourgeois et le rapport populaire à la langue dans l'opposition, sexuellement surdéterminée, entre la *bouche* plutôt fermée, pincée, c'est-à-dire tendue et censurée, et par là féminine, et la *gueule*, largement et franchement ouverte, « fendue » (« se fendre la gueule »), c'est-à-dire détendue et libre, et par là masculine[25]. La vision, plutôt populaire, des dispositions bourgeoises ou, dans leur forme caricaturale, petites-bourgeoises, repère dans les postures physiques de tension et de contention (« bouche fine », « pincée », « lèvres pincées », « serrées », « du bout des lèvres », « bouche en cul de poule ») les indices corporels de dispositions tout à fait

25. Il est à peine besoin de rappeler que la censure primordiale, celle qui concerne les choses sexuelles – et plus généralement corporelles – s'impose avec une rigueur spéciale aux femmes (ou, bel exemple d'effet de marché, en présence des femmes)

générales à l'égard d'autrui et du monde (et, en particulier, s'agissant de la bouche, à l'égard des nourritures) comme la hauteur et le dédain (« faire la fine bouche », « la petite bouche ») et la distance affichée à l'égard des choses corporelles et de ceux qui ne savent pas marquer cette distance. La « gueule » au contraire est associée aux dispositions viriles qui, selon l'idéal populaire, trouvent toutes leur principe dans la certitude tranquille de la force qui exclut les censures, c'est-à-dire les prudences et les ruses autant que les « manières », et qui permet de se montrer « nature » (la gueule est du côté de la nature), de « jouer franc-jeu » et d'« avoir son franc-parler », ou, tout simplement, de « faire la gueule » ; elle désigne l'aptitude à la violence verbale identifiée à la force purement *sonore* du discours, donc de la *voix* (« fort en gueule », « coup de gueule », « grande gueule », « engueuler », « s'engueuler », « gueuler », « aller gueuler »), et à la violence physique qu'elle annonce, spécialement dans l'injure (« casser la la gueule », « mon poing sur la gueule », « ferme ta gueule ») qui, à travers la « gueule », conçue inséparablement comme « siège » de la personne (« bonne gueule », « sale gueule ») et lieu privilégié de son affirmation (que l'on pense au sens de « ouvrir sa gueule » ou « l'ouvrir » par opposition à « la fermer », « la boucler », « taire sa gueule », « s'écraser », etc.), vise l'interlocuteur au principe même de son identité sociale et de son image de soi. Appliquant la même « intention » au lieu de l'ingestion alimentaire et au lieu de l'émission du discours, la vision populaire, qui appréhende bien l'unité de l'habitus et de l'hexis corporelle, associe aussi à la gueule la franche acceptation (« s'en foutre plein la gueule », « se rincer la gueule ») et la franche manifestation (« se fendre la gueule ») des plaisirs élémentaires[26].

D'un côté, le langage domestiqué, censure devenue nature, qui proscrit les propos « gras », les plaisanteries

26. Du point de vue des dominants, la même opposition serait perçue, par une simple inversion de signe, dans la logique de la difficulté et de la « facilité », de la « correction » et du laisser-aller, de la culture et de la nature.

« lourdes » et les accents « grasseyants », va de pair avec la domestication du corps qui exclut toute manifestation excessive des appétits ou des sentiments (les cris aussi bien que les larmes ou les grands gestes) et qui soumet le corps à toutes sortes de disciplines et de censures visant à le dénaturaliser ; de l'autre, le « relâchement de la tension articulatoire », qui conduit par exemple, selon une observation de Bernard Laks, à la chute du *r* et du *l* à la finale (et qui est sans doute moins un effet du « laisser-aller[27] » que l'expression d'un refus d'en « faire trop », de se conformer trop strictement sur les points les plus strictement exigés par le code dominant, quitte à porter l'effort ailleurs), s'associe au rejet des censures que la bienséance fait peser, en particulier sur le corps tabou, et au franc-parler dont les audaces sont moins innocentes qu'il ne paraît puisque, en rabaissant l'humanité à la commune nature, ventre, cul et sexe, tripes, bouffe et merde, il tend à mettre le monde social cul pardessus tête. La fête populaire telle que la décrit Bakhtine et surtout la crise révolutionnaire rappellent en effet, par l'explosion verbale qu'elles favorisent, la pression et la répression que l'ordre ordinaire fait peser, en particulier sur les dominés, à travers les contraintes et les contrôles, en apparence insignifiants, de la politesse, qui, au travers des variations stylistiques des manières de parler (les formules de politesse) ou de tenir son corps en fonction du degré de tension objective du marché, impose la reconnaissance des hiérarchies entre les classes, les sexes et les âges.

27. La relation intuitivement aperçue entre le « style articulatoire » et le style de vie, qui fait de l'« accent » un si puissant prédicteur de la position sociale, impose aux rares analystes qui lui ont fait une place, comme Pierre Guiraud, des jugements de valeur sans équivoque : « Cet "accent" en pantoufles, veule et avachi » ; « l'accent "voyou" est celui du mec qui crache ses mots du coin de la bouche entre le mégot et la commissure des lèvres » ; « cette consistance molle, floue et, sous ses formes les plus basses, avachie et ignoble » « (P. Guiraud, *Le français populaire*, Paris, PUF, 1965, p. 111-116). Comme toutes les manifestations de l'habitus, histoire devenue nature, la prononciation et, plus généralement, le rapport au langage sont, pour la perception ordinaire, des révélations de la personne dans sa vérité naturelle : le racisme de classe trouve dans les propriétés incorporées la justification par excellence de la propension à naturaliser les différences sociales.

On comprend que du point du vue des classes dominées l'adoption du style dominant apparaisse comme un reniement de l'identité sociale et de l'identité sexuelle, une répudiation des valeurs viriles qui sont constitutives de l'appartenance de classe ; c'est ce qui fait que les femmes peuvent s'identifier à la culture dominante sans se couper de leur classe aussi radicalement que les hommes. « Ouvrir sa (grande) gueule », c'est refuser de se soumettre (de « la fermer »), de manifester les signes de docilité qui sont la condition de la mobilité. Adopter le style dominant, et en particulier un trait aussi marqué que la prononciation légitime, c'est en quelque sorte renier doublement sa virilité, parce que le fait même de l'acquisition demande la docilité, disposition imposée à la femme par la division sexuelle du travail (et la division du travail sexuel), et que cette docilité porte vers des dispositions elles-mêmes perçues comme efféminées.

En attirant l'attention sur les traits articulatoires qui, comme l'aperture, la sonorité, le rythme, expriment le mieux, dans leur logique, les dispositions profondes de l'habitus, et, plus précisément, de l'hexis corporelle, la sociolinguistique spontanée fait voir qu'une phonologie différentielle ne devrait jamais omettre de penser les traits articulatoires caractéristiques d'une classe ou d'une fraction de classe, tant dans leur sélection que dans leur interprétation, en relation à la fois avec les autres systèmes par référence auxquels ils prennent leur valeur distinctive, donc leur valeur sociale, et avec l'unité originairement synthétique de l'hexis corporelle qui est à leur principe et qui fait qu'ils représentent l'expression éthique ou esthétique de la nécessité inscrite dans une condition sociale.

Le linguiste, exercé à une perception anormalement aiguë – en particulier au niveau phonologique –, peut apercevoir des différences là où les agents ordinaires n'en voient pas. De plus, contraint de s'attacher, pour les besoins de la mesure statistique, à des critères discrets (comme la chute du *r* ou du *l* à la finale), il est porté à une perception analytique, très différente dans sa logique de celle qui, dans l'existence ordinaire, fonde les juge-

ments classificatoires et la délimitation de groupes homogènes : outre que les traits linguistiques ne sont jamais clairement autonomisés par rapport à l'ensemble des propriétés sociales du locuteur (hexis corporelle, physionomie, cosmétique, vêtement, etc.), les traits phonologiques (ou lexicaux ou autres) ne sont jamais autonomisés par rapport aux autres niveaux du langage et le jugement qui classe un langage comme « populaire » ou une personne comme « vulgaire » s'appuie, comme toute prédication pratique, sur des ensembles d'indices qui n'affleurent pas en tant que tels à la conscience, même si ceux qui sont désignés par le stéréotype (comme le *r* « paysan » ou le « ceusse » méridional) ont un poids plus important.

La correspondance étroite entre les usages du corps, de la langue et sans doute aussi du temps, tient au fait que c'est pour l'essentiel à travers des disciplines et des censures corporelles et linguistiques qui impliquent souvent une règle temporelle que les groupes inculquent les vertus qui sont la forme transfigurée de leur nécessité et que les « choix » constitutifs d'un rapport au monde économique et social sont incorporés sous la forme de montages durables et soustraits pour une part aux prises de la conscience et de la volonté [28].

Été 1980.

28. Ce n'est donc pas par hasard qu'un système scolaire qui, comme l'École républicaine, conçue sous la Révolution et réalisée sous la Troisième République, entend façonner complètement les habitus des classes populaires, s'organise autour de l'inculcation d'un rapport au langage (avec l'abolition des langues régionales, etc.), d'un rapport au corps (disciplines d'hygiène, de consommation – sobriété –, etc.) et d'un rapport au temps (calcul – économique –, épargne, etc.).

Appendice

Vous avez dit « populaire » ?*

POPULAIRE [pɔpylɛʀ]. *adj. (Populeir,* XIIe ; lat. *popularis*). ◆ 1° Qui appartient au peuple, émane du peuple. *Gouvernement populaire.* « *Les politiques grecs qui vivaient dans le gouvernement populaire* » (MONTESQ.). V. **Démocratique.** *Démocraties populaires. Insurrection, manifestation populaire. Front populaire* : union des forces de gauche (communistes, socialistes, etc.). *Les masses populaires.* ◆ 2° Propre au peuple. *Croyance, traditions populaires. Le bon sens populaire.* – *Ling.* Qui est créé, employé par le peuple et n'est guère en usage dans la bourgeoisie et parmi les gens cultivés. *Mot, expression populaire. Latin populaire. Expression, locution, tour populaire.* ◇ À l'usage du peuple (et qui en émane ou non). *Roman, spectacle populaire. Chansons populaires. Art populaire* (V. **Folklore**). – *(Personnes)* Qui s'adresse au peuple. « *Vous ne devez pas avoir de succès comme orateur populaire* » (MAUROIS). ◇ Qui se recrute dans le peuple, que fréquente le peuple. *Milieux, classes populaires.* « *Ils ont trouvé une nouvelle formule : travailler pour une clientèle franchement populaire* » (ROMAINS). *Origines populaires.* V. **Plébéien.** *Bals populaires. Soupes* populaires.* ◆ 3° (1559). Qui plaît au peuple, au plus grand nombre. *Henri IV était un roi populaire. Mesure populaire.* « *Hoffmann est populaire en France, plus populaire qu'en Allemagne* » (GAUTIER). ◆ 4° *Subst.* (Vx). *Le populaire*, le peuple. ◇ ANT. (du 3°) *Impopulaire.*

Petit Robert, 1979.

---

* L'appendice à la première partie, « Vous avez dit "populaire" ? », a été publié in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46 (mars 1983), p. 98-105.

Les locutions qui comportent l'épithète magique de « populaire » sont protégées contre l'examen par le fait que toute analyse critique d'une notion touchant de près ou de loin au « peuple » s'expose à être immédiatement identifiée à une agression symbolique contre la réalité désignée – donc immédiatement fustigée par tous ceux qui se sentent en devoir de prendre fait et cause pour le « peuple » et de s'assurer ainsi les profits que peut aussi procurer, surtout dans les conjonctures favorables, la défense des « bonnes causes [1] ». Il en est ainsi de la notion de « langage populaire » qui, à la façon de toutes les locutions de la même famille (« culture populaire », « art populaire », « religion populaire », etc.), n'est définie que relationnellement, comme l'ensemble de ce qui est exclu de la langue légitime, entre autres choses par l'action durable d'inculcation et d'imposition assortie de sanctions qu'exerce le système scolaire.

Comme le révèlent en toute clarté les dictionnaires de l'argot ou du « français non conventionnel », le lexique dit « populaire » n'est autre chose que l'ensemble des mots qui sont exclus des dictionnaires de la langue légitime ou qui n'y apparaissent qu'affectés de « marques d'usage » négatives : *fam.*, familier, « c'est-à-dire courant dans la langue parlée ordinaire et dans la langue écrite un peu libre » ; *pop.*, populaire, « c'est-à-dire courant dans les milieux populaires des villes, mais réprouvé ou évité par l'ensemble de la bourgeoisie cultivée [2] ». Pour définir en toute rigueur cette « langue populaire » ou « non conventionnelle », qu'on gagnerait beaucoup à appeler désormais le *pop.*, afin de s'interdire d'en oublier les conditions sociales de production, il faudrait donc préciser ce que l'on met sous l'expression de « milieux populaires » et ce que l'on entend par usage « courant ».

Comme les concepts à géométrie variable de « classes populaires », de « peuple » ou de « travailleurs » qui doivent leurs vertus politiques au fait qu'on peut à volonté en étendre

1. Le fait que les coûts de l'objectivation scientifique sont particulièrement élevés pour un profit spécialement faible – ou négatif – n'est pas pour rien dans l'état de la connaissance en ces matières.

2. *Petit Robert*, 1979, p. XVII.

le référent jusqu'à y inclure – en période électorale par exemple – les paysans, les cadres et les petits patrons ou, au contraire, le restreindre aux seuls ouvriers de l'industrie, voire aux métallos (et à leurs représentants attitrés), la notion à extension indéterminée de « milieux populaires » doit ses vertus mystificatrices, dans la production savante, au fait que chacun peut, comme dans un test projectif, en manipuler inconsciemment l'extension pour l'ajuster à ses intérêts, à ses préjugés ou à ses fantasmes sociaux. C'est ainsi que, s'agissant de désigner les locuteurs du « langage populaire », tout le monde s'accordera pour penser au « milieu », au nom de l'idée que les « durs » jouent un rôle déterminant dans la production et la circulation de l'argot, résolument écarté des dictionnaires légitimes. On ne manquera pas d'inclure aussi les ouvriers indigènes de souche citadine que le mot de « populaire » évoque presque automatiquement tandis qu'on rejettera sans plus de justification les paysans (sans doute parce qu'on les sait voués au *région.*, régional). Mais on ne se demandera même pas – et c'est là une des fonctions les plus précieuses de ces notions fourre-tout – s'il faudrait ou non exclure les petits commerçants, et notamment les patrons de bistrot que l'imagination populiste écartera sans doute, alors que, pour la culture comme pour le parler, ils sont indiscutablement plus proches des ouvriers que des employés et des cadres moyens. Et il est en tout cas certain que le fantasme, plus nourri de films de Carné que d'observations, qui oriente le plus souvent la recollection folkloriste des transfuges nostalgiques vers les plus « purs » des représentants les plus « authentiques » du « peuple » exclut sans examen tous les immigrés, Espagnols ou Portugais, Algériens ou Marocains, Maliens ou Sénégalais, dont on sait qu'ils occupent dans la population des ouvriers d'industrie une place plus importante que dans le prolétariat imaginaire [3].

Il suffirait de soumettre à un examen analogue les populations qui sont censées produire ou consommer ce que l'on

3. On sait le rôle qu'ont pu jouer de semblables exclusions conscientes ou inconscientes dans l'utilisation que le national-socialisme a faite du mot *völkisch*.

appelle « culture populaire » pour retrouver la confusion dans la cohérence partielle que recouvrent à peu près toujours les *définitions implicites* : le « milieu », qui jouait un rôle central dans le cas du « langage populaire », sera ici exclu, ainsi que le *Lumpenproletariat*, tandis que l'élimination des paysans n'ira plus du tout de soi, bien que la coexistence des ouvriers, inévitables, et des paysans n'aille pas sans difficultés. Dans le cas de l'« art populaire », comme le montrerait à l'évidence un examen de cette autre objectivation du « populaire » que sont les « Musées des arts et traditions populaires », le « peuple », au moins jusqu'à une époque récente, se réduisait aux paysans, et aux artisans ruraux. Et que dire de la « médecine populaire » ou de la « religion populaire » ? On ne peut pas plus en ce cas se passer des paysans, ou des paysannes, que des « durs » dans le cas de la « langue populaire ».

Dans leur souci de le traiter comme une « langue » – c'est-à-dire avec toute la rigueur que l'on réserve d'ordinaire à la langue légitime –, tous ceux qui ont tenté de décrire ou d'écrire le *pop.*, linguistes ou écrivains, se sont condamnés à produire des artefacts à peu près sans rapport avec le parler ordinaire que les locuteurs les plus étrangers à la langue légitime emploient dans leurs échanges internes[4]. C'est ainsi que, pour se conformer au modèle dominant du dictionnaire qui ne doit enregistrer que des mots attestés « avec une fréquence et une durée appréciables », les auteurs de dictionnaires du français non conventionnel s'appuient exclusivement sur des textes[5] et, opérant une sélection à l'intérieur d'une sélection, font subir aux parlers concernés une altération essentielle, en touchant aux fréquences qui font toute la différence entre des parlers et des marchés plus ou moins tendus[6] ; ils oublient, entre autres

4. Cf. H. Bauche, *Le langage populaire. Grammaire, syntaxe et vocabulaire du français tel qu'on le parle dans le peuple de Paris, avec tous les termes d'argot usuel*, Paris, Payot, 1920 ; P. Guiraud, *Le français populaire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 1172, 1965 (et, aussi, dans la même perspective, H. Frei, *La grammaire des fautes*, Paris-Genève, 1929, Genève, Slatkine Reprints, 1971).

5. Cf. J. Cellard et A. Rey, *Dictionnaire du français non conventionnel*, Paris, Hachette, 1980, p. VIII.

6. Qu'il suffise d'indiquer par exemple que dans le discours recueilli sur le marché le moins tendu – une conversation entre femmes –, le lexique de

choses, que pour écrire un parler qui, comme celui des classes populaires, exclut l'intention *littéraire* (et non le transcrire, ou l'enregistrer), il faut être sorti des situations et même de la condition sociale où on le parle et que l'intérêt pour les « trouvailles », ou même le seul fait de la recollection sélective, excluant tout ce qui se rencontre *aussi* dans la langue standard, bouleverse la structure des fréquences.

Si, en dépit de leurs incohérences et de leurs incertitudes, et aussi grâce à elles, les notions appartenant à la famille du « populaire » peuvent rendre autant de services, et jusque dans le discours savant, c'est qu'elles sont profondément enserrées dans le réseau de représentations confuses que les sujets sociaux engendrent, pour les besoins de la connaissance ordinaire du monde social, et dont la logique est celle de la raison mythique. La vision du monde social, et, tout spécialement, la *perception des autres*, de leur hexis corporelle, de la forme et du volume de leur corps, et spécialement de leur visage, et aussi de leur voix, de leur prononciation et de leur vocabulaire, s'organise en effet selon des oppositions interconnectées et partiellement indépendantes dont on peut se faire une idée en recensant les ressources expressives déposées et conservées dans la langue, spécialement dans le *système des couples d'adjectifs* que les usagers du langage légitime emploient pour classer les autres et juger de leur *qualité* et dans lesquels le terme désignant les propriétés

---

l'argot est à peu près totalement absent ; il n'apparaît, dans le cas observé, que lorsque l'une des interlocutrices cite les propos d'un homme (« tu vas m'fout' le camp tout d'suite »), dont elle dit aussitôt : « comme ça qu'il cause, lui, c'est un ancien titi d'Paris, oui, il a un genre un peu poisse, sa casquette toujours sur l'côté, oh oui, on voit ! ». Un peu plus loin, la même personne réemploie le mot « pognon » juste après avoir rapporté les propos d'un patron de bistrot où il apparaissait (cf. Y. Delsaut, L'économie du langage populaire. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, juillet 1975, p. 33-40). L'analyse empirique devrait s'attacher à déterminer le sentiment que les locuteurs ont de l'appartenance d'un mot à l'argot ou à la langue légitime (au lieu d'imposer la définition de l'observateur) ; ce qui permettrait entre autres choses de comprendre nombre de traits décrits comme des « fautes », qui sont le produit d'un sens de la distinction mal placé.

imputées aux dominants représentent toujours la valeur positive [7].

Si la science sociale doit faire une place privilégiée à la science de la connaissance ordinaire du monde social, ce n'est pas seulement dans une intention critique et en vue de débarrasser la pensée du monde social de tous les présupposés qu'elle tend à accepter à travers les mots ordinaires et les objets qu'ils construisent (« langage populaire », « argot », « patois », etc.). C'est aussi que cette connaissance pratique, contre laquelle la science doit se construire – et d'abord en tâchant de l'objectiver –, fait partie intégrante du monde même que la science vise à connaître : elle contribue à faire ce monde en contribuant à faire la vision que les agents peuvent en avoir et en orientant par là leurs actions, et en particulier celles qui visent à le conserver ou à le transformer. C'est ainsi qu'une science rigoureuse de la sociolinguistique spontanée, que les agents mettent en œuvre pour anticiper les réactions des autres et pour imposer la représentation qu'ils veulent donner d'eux-mêmes, permettrait entre autres choses de comprendre une bonne part de ce qui, dans la pratique linguistique, est l'objet ou le produit d'une intervention consciente, individuelle ou collective, spontanée ou institutionnalisée : comme par exemple toutes les *corrections* que les locuteurs s'imposent ou qu'on leur impose – dans la famille ou à l'école – sur la base de la connaissance pratique, partiellement enregistrée dans le langage même (« accent pointu », « marseillais », « faubourien », etc.), des correspondances entre les différences linguistiques et les différences sociales et à partir d'un repérage plus ou moins conscient de traits linguistiques marqués ou remarqués comme imparfaits ou fautifs (notamment dans tous les coutumiers linguistiques de la forme « Dites... ne dites pas ») ou, au contraire, comme valorisants et distingués [8].

7. C'est ce qui fait que, sous l'apparence de tourner en rond ou à vide, comme tant de définitions circulaires ou tautologiques de la vulgarité et de la distinction, le langage légitime tourne si souvent à l'avantage des dominants.

8. Étant donné le rôle que la sociolinguistique spontanée et les interventions expresses des familles ou de l'école qu'elle suscite et oriente jouent dans le maintien ou la transformation de la langue, une analyse sociolinguistique du changement linguistique ne peut ignorer cette sorte de *droit* ou de *coutume linguistique* qui commande notamment les pratiques pédagogiques.

La notion de « langage populaire » est un des produits de l'application des taxinomies dualistes qui structurent le monde social selon les catégories du haut et du bas (le langage « bas »), du fin et du grossier (les gros mots) ou du gras (les plaisanteries grasses), du distingué et du vulgaire, du rare et du commun, de la tenue et du laisser-aller, bref, de la culture et de la nature (ne parle-t-on pas de « langue verte », et de « mots crus » ?). Ce sont ces catégories mythiques qui introduisent une coupure tranchée dans le continuum des parlers, ignorant par exemple tous les chevauchements entre le parler relâché des locuteurs dominants (le *fam.*) et le parler tendu des locuteurs dominés (que des observateurs comme Bauche ou Frei rangent dans le *pop.*) et surtout la diversité extrême des parlers qui sont globalement rejetés dans la classe négative du « langage populaire[9] ».

Mais, par une sorte de redoublement paradoxal, qui est un des effets ordinaires de la domination symbolique, les dominés eux-mêmes, ou du moins certaines fractions d'entre eux, peuvent appliquer à leur propre univers social des principes de division (tels que fort/faible, soumis ; intelligent/sensible, sensuel ; dur/mou, souple ; droit, franc/tordu, rusé, faux, etc.) qui reproduisent dans leur ordre la structure fondamentale du système des oppositions dominantes en matière de langage[10]. Cette représentation du monde social reprend l'essentiel de la vision dominante à

9. Tout en acceptant la division qui est au principe de la notion même de « langage populaire », Henri Bauche observe que « la parlure bourgeoise dans son usage familier présente de nombreux traits communs avec la langue vulgaire » (*op. cit.*, p. 9). Et plus loin : « Les frontières entre l'argot – les divers argots – et le langage populaire sont parfois difficiles à déterminer. Assez vagues aussi sont les limites entre le langage populaire et le langage familier, d'une part, et, d'autre part, entre le langage populaire proprement dit et le langage des gens vulgaires, des petites gens, de ceux qui, sans être précisément du peuple, manquent d'instruction ou d'éducation : de ceux que les "bourgeois" qualifient de communs » (*op. cit.*, p. 26).

10. Bien que, pour des raisons complexes, et qu'il faudrait examiner, la vision dominante ne lui fasse pas une place centrale, l'opposition entre le masculin et le féminin est un des principes à partir desquels s'engendrent les oppositions les plus typiques du « peuple » comme populace « femelle », versatile et avide de jouissance (selon l'antithèse de la tête et du ventre).

travers l'opposition entre la virilité et la docilité, la force et la faiblesse, les vrais hommes, les « durs », les « mecs », et les autres, êtres féminins ou efféminés, voués à la soumission et au mépris [11]. L'argot, dont on a fait la « langue populaire » par excellence, est le produit de ce redoublement qui porte à appliquer à la « langue populaire » elle-même les principes de division dont elle est le produit. Le sentiment obscur que la conformité linguistique enferme une forme de reconnaissance et de soumission, propre à faire douter de la virilité des hommes qui lui sacrifient [12], joint à la recherche active de l'écart distinctif, qui fait le style, conduisent au refus d'« en faire trop » qui porte à rejeter les aspects les plus fortement marqués du parler dominant, et notamment les prononciations ou les formes syntaxiques les plus tendues, en même temps qu'à une recherche de l'expressivité, fondée sur la transgression des censures dominantes – notamment en matière de sexualité – et sur une volonté de se distinguer des formes d'expression ordinaires [13]. La transgression des normes officielles, linguistiques ou autres, est dirigée au moins autant contre les dominés « ordinaires », qui s'y soumettent, que contre les dominants ou, *a fortiori*, contre la domination en tant que telle. La licence linguistique fait partie du *travail de*

11. C'est ce qui fait l'ambiguïté de l'exaltation du parler des « vrais de vrais » : la vision du monde qui s'y exprime et les vertus viriles des « durs de durs » trouvent leur prolongement naturel dans ce que l'on a appelé la « droite populaire » (cf. Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil, 1978), combinaison fascistoïde de racisme, de nationalisme et d'autoritarisme. Et l'on comprend mieux l'apparente bizarrerie que représente le cas de Céline.

12. Tout semble indiquer que, du fait de la prolongation de la scolarité, le personnage du « dur » se constitue aujourd'hui dès l'école, et contre toutes les formes de soumission qu'elle réclame.

13. C'est un des effets du racisme de classe, pour lequel tous les « pauvres », comme les Jaunes et les Noirs, se ressemblent, que de porter à exclure inconsciemment la possibilité même d'une différence (de tact, d'invention, de compétence, etc.) et d'une recherche de la différence. L'exaltation indifférenciée du « populaire » qui caractérise le populisme peut ainsi conduire à s'extasier de confiance devant des manifestations que les « indigènes » jugent ineptes, imbéciles ou grossières ou, ce qui revient au même, elle peut porter à ne retenir que ce qui sort de l'ordinaire dans le « commun » et à le donner comme représentatif du parler ordinaire.

représentation et de mise en scène que les « durs », surtout adolescents, doivent fournir pour imposer aux autres et à eux-mêmes l'image du « mec » revenu de tout et prêt à tout qui refuse de céder au sentiment et de sacrifier aux faiblesses de la sensibilité féminine. Et de fait, même si elle peut, en se divulguant, rencontrer la propension de tous les dominés à faire rentrer la distinction, c'est-à-dire la différence spécifique, dans le genre commun, c'est-à-dire dans l'universalité du biologique, par l'ironie, le sarcasme ou la parodie, la dégradation systématique des valeurs affectives, morales ou esthétiques, où tous les analystes ont reconnu « l'intention » profonde du lexique argotique, est d'abord une affirmation d'aristocratisme.

Forme distinguée – aux yeux mêmes de certains des dominants – de la langue « vulgaire », l'argot est le produit d'une recherche de la distinction, mais dominée, et condamnée, de ce fait, à produire des effets paradoxaux, que l'on ne peut comprendre lorsqu'on veut les enfermer dans l'alternative de la résistance ou de la soumission, qui commande la réflexion ordinaire sur la « langue (ou la culture) populaire ». Il suffit en effet de sortir de la logique de la vision mythique pour apercevoir les effets de contre-finalité qui sont inhérents à toute position dominée : lorsque la recherche dominée de la distinction porte les dominés à affirmer ce qui les distingue, c'est-à-dire cela même au nom de quoi ils sont dominés et constitués comme vulgaires, selon une logique analogue à celle qui porte les groupes stigmatisés à revendiquer le stigmate comme principe de leur identité, faut-il parler de résistance ? Et quand, à l'inverse, ils travaillent à perdre ce qui les marque comme vulgaires, et à s'approprier ce qui leur permettrait de s'assimiler, faut-il parler de soumission ?

Pour échapper aux effets du mode de pensée dualiste qui porte à opposer une langue « étalon », mesure de toute langue, et une langue « populaire », il faut revenir au modèle de toute production linguistique et y redécouvrir le principe de l'extrême diversité des parlers qui résulte de la diversité des combinaisons possibles entre les différentes

classes d'habitus linguistiques et de marchés. Parmi les facteurs déterminants de l'habitus qui paraissent pertinents du point de vue d'une part de la propension à reconnaître (au double sens) les *censures* constitutives des marchés dominants ou à profiter des *libertés obligées* qu'offrent certains des marchés francs et d'autre part de la capacité de satisfaire aux exigences des uns ou des autres, on peut ainsi retenir : le *sexe*, principe de rapports très différents aux différents marchés possibles – et en particulier au marché dominant – ; la *génération*, c'est-à-dire le mode de génération, familial et surtout scolaire, de la compétence linguistique ; la *position sociale*, caractérisée notamment du point de vue de la composition sociale du milieu de travail et des échanges socialement homogènes (avec des dominés) ou hétérogènes (avec des dominants – dans le cas par exemple du personnel de service –) qu'il favorise ; *l'origine* sociale, *rurale* ou *urbaine*, et dans ce cas, *ancienne* ou *récente*, et enfin l'origine *ethnique*.

C'est évidemment chez les hommes et, parmi eux, chez les plus jeunes et les moins intégrés, actuellement et surtout potentiellement, à l'ordre économique et social, comme les adolescents issus de familles immigrées, que se rencontre le refus le plus marqué de la soumission et de la docilité qu'implique l'adoption des manières de parler légitimes. La morale de la force qui trouve son accomplissement dans le culte de la violence et des jeux quasi suicidaires, moto, alcool ou drogues dures, où s'affirme le rapport à l'avenir de ceux qui n'ont rien à attendre de l'avenir, n'est sans doute qu'une des manières de faire de nécessité vertu. Le parti pris affiché de réalisme et de cynisme, le refus du sentiment et de la sensibilité, identifiés à une sensiblerie féminine ou efféminée, cette sorte de devoir de dureté, pour soi comme pour les autres, qui conduit aux audaces désespérées de l'aristocratisme de paria, sont une façon de prendre son parti d'un monde sans issue, dominé par la misère et la loi de la jungle, la discrimination et la violence, où la moralité et la sensibilité ne sont d'aucun profit [14]. La morale qui constitue la trans-

14. Les jeunes « durs » issus de familles immigrées représentent sans doute une limite en ce qu'ils poussent jusqu'au refus total de la société

gression en devoir impose une résistance affichée aux normes officielles, linguistiques ou autres, qui ne peut être soutenue en permanence qu'au prix d'une tension extraordinaire et, surtout pour les adolescents, avec le renfort constant du groupe. Comme le réalisme populaire, qui suppose et produit l'ajustement des espérances aux chances, elle constitue un mécanisme de défense et de survie : ceux qui sont contraints de se placer hors la loi pour obtenir des satisfactions que d'autres obtiennent dans les limites de la légalité ne savent que trop le coût de la révolte. Comme l'a bien vu Paul E. Willis, les poses et postures de bravade (par exemple à l'égard de l'autorité et d'abord de la police) peuvent coexister avec un conformisme profond pour tout ce qui touche aux hiérarchies, et pas seulement entre les sexes ; et la dureté ostentatoire qu'impose le respect humain n'exclut nullement la nostalgie de la solidarité, voire de l'affection, qui, à la fois comblée et réprimée par les échanges hautement censurés de la bande, s'exprime ou se trahit dans les moments d'abandon [15]. L'argot, et c'est là, avec l'effet d'imposition symbolique, une des raisons de sa diffusion bien au-delà des limites du « milieu » proprement dit, constitue *une* des expressions exemplaires et, si l'on peut dire, idéales – avec laquelle l'expression proprement politique devra compter, voire composer – de la vision, pour l'essentiel édifiée contre la « faiblesse » et la « soumission » féminines (ou efféminées), que les hommes les plus dépourvus de capital économique et culturel ont de leur identité virile et d'un monde social tout entier placé sous le signe de la dureté [16].

« française », symbolisée par l'école et aussi par le racisme quotidien, la révolte des adolescents issus des familles les plus démunies économiquement et culturellement qui trouve souvent son principe dans les difficultés, les déceptions ou les échecs scolaires.

15. P. E. Willis, *Profane Culture*, London, Routledge and Kegan Paul, 1978, spécialement p. 48-50.

16. A titre de manifestation exemplaire de ce principe de classement et de l'ampleur de son champ d'application, il suffira de citer ce maçon (ancien mineur) qui, invité à classer des noms de professions (dans un test conçu sur le modèle des techniques employées pour l'analyse componentielle des

Il faut toutefois se garder d'ignorer les transformations profondes que subissent, dans leur fonction et leur signification, les mots ou les locutions empruntés lorsqu'ils passent dans le parler ordinaire des échanges quotidiens : c'est ainsi que certains des produits les plus typiques du cynisme aristocratique des « durs » peuvent, dans leur emploi commun, fonctionner comme des sortes de conventions neutralisées et neutralisantes qui permettent aux hommes de dire, dans les limites d'une très stricte pudeur, l'affection, l'amour, l'amitié, ou, tout simplement, de nommer les êtres aimés, les parents, le fils, l'épouse (l'emploi, plus ou moins ironique, de termes de référence comme « la patronne », la « reine-mère », ou « ma bourgeoise » permettant par exemple d'échapper à des tours tels que « ma femme » ou le simple prénom, ressentis comme trop familiers [17].

À l'extrême opposé dans la hiérarchie des dispositions à l'égard de la langue légitime, on trouverait sans doute les plus jeunes et les plus scolarisées parmi les femmes qui, quoique liées par le métier ou le mariage à l'univers des agents faiblement dotés en capital économique et culturel, ont sans doute une sensibilité aux exigences du marché dominant et une capacité à y répondre qui les apparente à la petite bourgeoisie. Quant à l'effet de la génération, il se confond pour l'essentiel avec l'effet des changements du mode de génération, c'est-à-dire de l'accès au système scolaire, qui représente sans nul doute le plus important des facteurs de différenciation entre les âges. Toutefois, il n'est pas certain que l'action scolaire exerce l'effet d'homogénéisation des compétences linguistiques qu'elle s'assigne et que l'on serait tenté de lui imputer. D'abord, parce que

termes de parenté) et à donner un nom aux classes ainsi produites, renvoyait d'un geste de la main au paquet des professions supérieures, dont le paradigme était pour lui le présentateur de télévision, en disant : « tous des pédés » (Enquête Yvette Delsaut, Denain, 1978).

17. De façon plus générale, du fait que l'évocation plus ou moins brutale des choses sexuelles et la projection aplatissante du sentimental sur le plan du physiologique ont souvent valeur d'*euphémismes par hyperbole ou antiphrase* qui, à l'inverse de la litote, disent plus pour dire moins, ce lexique change complètement de sens lorsqu'il change de marché, avec la transcription romanesque ou la récollection lexicologique.

les normes scolaires d'expression, lorsqu'elles sont acceptées, peuvent demeurer circonscrites, dans leur application, aux productions scolaires, orales et surtout écrites ; ensuite, parce que l'École tend à distribuer les élèves en classes aussi homogènes que possible sous le rapport des critères scolaires, et, corrélativement, du point de vue des critères sociaux, en sorte que le groupe des pairs tend à exercer des effets qui, à mesure qu'on descend dans la hiérarchie sociale des établissements et des sections, donc des origines sociales, s'opposent de plus en plus fortement à ceux que l'action pédagogique peut produire ; enfin, parce que, paradoxalement, en créant des groupes durables et homogènes d'adolescents en rupture avec le système scolaire et, à travers lui, avec l'ordre social, et placés en situation de quasi-inactivité et d'irresponsabilité prolongée [18], les sections de relégation auxquelles sont voués les enfants des classes les plus démunies – et notamment les fils d'immigrés, surtout maghrébins – ont sans doute contribué à offrir les conditions les plus favorables à l'élaboration d'une sorte de « culture délinquante » qui s'exprime entre autres manifestations dans un parler en rupture avec les normes de la langue légitime.

Nul ne peut ignorer complètement la loi linguistique ou culturelle et toutes les fois qu'ils entrent dans un échange avec des détenteurs de la compétence légitime et surtout lorsqu'ils se trouvent placés en situation officielle, les dominés sont condamnés à une reconnaissance pratique, corporelle, des lois de formation des prix les plus défavorables à leurs productions linguistiques qui les condamne à un effort plus ou moins désespéré vers la correction ou au *silence.* Il reste qu'on peut classer les marchés auxquels ils sont affrontés selon leur degré d'autonomie, depuis les plus complètement soumis aux normes dominantes (comme ceux qui s'instaurent dans les relations avec la justice, la médecine ou l'école) jusqu'aux plus complètement affranchis de ces

18. L'équivalent de cette situation ne se rencontrait jusque-là que sous la forme du service militaire, qui était sans doute un des lieux principaux de la production et de l'inculcation de formes de parler argotiques.

lois (comme ceux qui se constituent dans les prisons ou les bandes de jeunes). L'affirmation d'une contre-légitimité linguistique et, du même coup, la production de discours fondée sur l'ignorance plus ou moins délibérée des conventions et des convenances caractéristiques des marchés dominants ne sont possibles que dans les limites des *marchés francs*, régis par des lois de formation des prix qui leur sont propres, c'est-à-dire dans des espaces propres aux classes dominées, repaires ou refuges des exclus dont les dominants sont de fait exclus, au moins symboliquement, et pour les détenteurs attitrés de la compétence sociale et linguistique qui est reconnue sur ces marchés. L'argot du « milieu », en tant que transgression réelle des principes fondamentaux de la légitimité culturelle, constitue une affirmation conséquente d'une identité sociale et culturelle non seulement différente mais opposée, et la vision du monde qui s'y exprime représente la *limite* vers laquelle tendent les membres (masculins) des classes dominées dans les échanges linguistiques *internes à la classe* et, plus spécialement, dans les plus contrôlés et soutenus de ces échanges, comme ceux du café, qui sont complètement dominés par les valeurs de force et de virilité, un des seuls principes de résistance efficace, avec la politique, contre les manières dominantes de parler et d'agir.

Les marchés internes se distinguent eux-mêmes selon la *tension* qui les caractérise et, du même coup, selon le degré de censure qu'ils imposent, et l'on peut faire l'hypothèse que la *fréquence* des formes les plus recherchées (de l'argot) décroît à mesure que décroissent la tension des marchés et la compétence linguistique des locuteurs : minimale dans les échanges *privés* et familiers (au premier rang desquels les échanges au sein de la famille), où l'indépendance par rapport aux normes du parler légitime se marque surtout par la liberté plus ou moins entière d'*ignorer* les conventions et les convenances du parler dominant, elle atteint sans doute son maximum dans les échanges *publics* (à peu près exclusivement masculins) qui imposent une véritable *recherche stylistique*, comme les joutes verbales et les surenchères ostentatoires de certaines conversations de café.

Malgré l'énorme simplification qu'il suppose, ce modèle fait voir l'extrême diversité des discours qui s'engendrent pratiquement dans la relation entre les différentes compétences linguistiques correspondant aux différentes combinaisons des caractéristiques attachées aux producteurs et les différentes classes de marchés. Mais il permet en outre de dessiner le *programme d'une observation méthodique* et de constituer comme tels les cas de figure les plus significatifs, entre lesquels se situent toutes les productions linguistiques des locuteurs les plus dépourvus de capital linguistique : soit, premièrement, les formes de discours offerts par les virtuoses sur les marchés francs les plus tendus – c'est-à-dire publics –, et notamment l'argot ; deuxièmement, les expressions produites pour les marchés dominants, c'est-à-dire pour les échanges privés entre dominés et dominants, ou pour les situations *officielles*, et qui peuvent prendre la forme de la parole embarrassée ou détraquée par l'effet d'intimidation ou du *silence*, la seule forme d'expression qui soit laissée, bien souvent, aux dominés ; et enfin, les discours produits pour les échanges familiers et privés – par exemple entre femmes –, ces deux dernières catégories de discours étant toujours exclues par ceux qui, caractérisant les productions linguistiques par les seules caractéristiques des locuteurs, devraient en bonne logique les faire entrer dans le « langage populaire ».

L'effet de censure qu'exerce tout marché relativement tendu se voit dans le fait que les propos qui s'échangent dans les lieux publics réservés en fait (au moins à certaines heures) aux hommes adultes des classes populaires, comme certains cafés, sont fortement ritualisés et soumis à des règles strictes : on ne va pas au bistrot seulement pour boire, mais aussi pour participer activement à un divertissement collectif capable de procurer aux participants un sentiment de liberté par rapport aux nécessités ordinaires, de produire une atmosphère d'euphorie sociale et de gratuité économique à laquelle la consommation d'alcool ne peut évidemment que contribuer. On est là pour rire et faire rire, et chacun doit, à la mesure de ses moyens, jeter dans l'échange

ses bons mots et ses plaisanteries, ou, à tout le moins, apporter sa contribution à la fête en accordant aux réussites des autres le renforcement de ses rires, de ses exclamations approbatives (« Ah ! celui-là ! »). La possession d'un talent de boute-en-train, capable d'incarner, au prix d'un travail conscient et constant de recherche et d'accumulation, l'idéal du « type marrant » qui porte à son accomplissement une forme approuvée de sociabilité, est une forme de capital très précieuse. C'est ainsi que le bon patron de bistrot trouve dans la maîtrise des conventions expressives convenant à ce marché, plaisanteries, bonnes histoires, jeux de mots, que sa position permanente et centrale lui permet d'acquérir et d'exhiber, et aussi dans sa connaissance spéciale et des règles du jeu et des particularités de chacun des joueurs, prénoms, surnoms, manies, travers, spécialités et talents dont il peut tirer parti, les ressources nécessaires pour susciter, entretenir, et aussi contenir, par des incitations, des relances ou de discrets rappels à l'ordre, les échanges capables de produire l'atmosphère d'effervescence sociale que ses clients viennent chercher et qu'ils doivent eux-mêmes apporter [19] : la qualité de la conversation offerte dépend de la qualité des participants, qui dépend elle-même de la qualité de la conversation, donc de celui qui en est le centre et qui doit savoir dénier la relation mercantile en affirmant sa volonté et sa capacité de s'inscrire comme un participant ordinaire dans le circuit d'échanges – avec « la tournée du patron » ou les parties de 421 offertes aux habitués –, et de contribuer ainsi à la mise en suspens des nécessités économiques et des contraintes sociales que l'on attend du culte collectif de la bonne vie [20].

19. Le petit commerçant, et surtout le patron de bistrot, particulièrement lorsqu'il détient les vertus de sociabilité qui font partie des réquisits professionnels, n'est l'objet d'aucune hostilité statutaire de la part des ouvriers (contrairement à ce que tendent à supposer les intellectuels et les membres de la petite bourgeoisie à capital culturel qui en sont séparés par une véritable barrière culturelle). Il jouit bien souvent d'une certaine autorité symbolique – qui peut s'exercer même sur le plan politique, bien que le sujet soit tacitement tabou dans les conversations de café – en raison de l'aisance et de l'assurance qu'il doit entre autres choses à son aisance économique.

20. Il faudrait vérifier si, outre les patrons de café, les commerçants, et

On comprend que le discours qui a cours sur ce marché ne donne les apparences de la liberté totale et du naturel absolu qu'à ceux qui en ignorent les règles ou les principes : ainsi l'éloquence que la perception étrangère appréhende comme une sorte de verve débridée n'est ni plus ni moins libre en son genre que les improvisations de l'éloquence académique ; elle n'ignore ni la recherche de l'effet, ni l'attention au public et à ses réactions, ni les stratégies rhétoriques destinées à capter sa bienveillance ou sa complaisance ; elle s'appuie sur des schèmes d'invention et d'expression éprouvés mais propres à donner à ceux qui ne les possèdent pas le sentiment d'assister à des manifestations fulgurantes de la finesse d'analyse ou de la lucidité psychologique ou politique. Par l'énorme redondance que sa rhétorique tolère, par la place qu'il fait à la répétition de formes et de formules rituelles qui sont les manifestations obligées d'une « bonne éducation », par le recours systématique aux images concrètes du monde connu, par l'obstination obsessionnelle qu'il met à réaffirmer, jusque dans le renouvellement formel, les valeurs fondamentales du groupe, ce discours exprime et renforce une vision du monde profondément stable et rigide ; dans ce système d'évidences, inlassablement réaffirmées et collectivement garanties, qui assigne à chaque classe d'agents son essence, donc sa place et son rang, la représentation de la division du travail entre les sexes occupe une place centrale, peut-être parce que le culte de la virilité, c'est-à-dire de la rudesse, de la force physique et de la grossièreté bourrue, instituée en refus électif du raffinement efféminé, est une des manières les plus efficaces de lutter contre l'infériorité culturelle dans laquelle se rencontrent tous ceux qui se sentent démunis de capital culturel, qu'ils soient par ailleurs riches de capital économique, comme les commerçants, ou non [21].

---

en particulier les professionnels du boniment et du bagout que sont les camelots et les vendeurs ambulants des foires et marchés, mais aussi les bouchers et, dans un style différent, correspondant à des structures d'interaction différentes, les coiffeurs, ne contribuent pas plus que les ouvriers, simples producteurs *occasionnels*, à la production des trouvailles.

21. Cette représentation assigne au masculin une nature sociale – celle

À l'extrême opposé dans la classe des marchés francs, le marché des échanges entre familiers, et spécialement entre femmes, se distingue en ce que l'idée même de recherche et d'effet en est à peu près absente, en sorte que le discours qui y circule diffère dans sa forme, comme on l'a vu, de celui des échanges publics du café : c'est dans la logique de la privation, plus que du refus, qu'il se définit par rapport au discours légitime. Quant aux marchés dominants, publics et officiels ou privés, ils posent aux plus démunis économiquement et culturellement des problèmes si difficiles que, si l'on s'en tenait à la définition des parlers fondée sur les caractéristiques sociales des locuteurs qu'adoptent implicitement les tenants du « langage populaire », il faudrait dire que la forme la plus fréquente de ce langage est le silence. En fait, c'est encore selon la logique de la division du travail entre les sexes que se résout la contradiction résultant de la nécessité d'affronter les marchés dominants sans sacrifier à la recherche de la correction. Parce qu'il est admis (et d'abord par les femmes, qui peuvent feindre de le déplorer) que l'homme est défini par le droit et le devoir de constance à soi qui est constitutif de son identité (« il est comme il est ») et qu'il peut s'en tenir à un silence propre à lui permettre de sauvegarder sa dignité virile, il incombe souvent à la femme, socialement définie comme souple et soumise par nature, de faire l'effort nécessaire pour affronter les situations périlleuses, recevoir le médecin, lui décrire les symptômes et discuter avec lui au sujet du traitement, faire des démarches auprès de l'insti-

---

de l'homme « dur au mal » et « à la peine », avare de confidences et refusant les sentiments et les sensibleries, solide et entier, « tout d'une pièce », franc et fiable, « sur qui on peut compter », etc. –, que la dureté des conditions d'existence lui imposerait en tout cas, mais qu'il se sent en devoir de choisir, parce qu'elle se définit par opposition à la « nature » féminine, faible, douce, docile, soumise, fragile, changeante, sensible, sensuelle (et au « contre-nature » efféminé). Ce principe de di-vision agit non seulement dans son champ d'application spécifique, c'est-à-dire dans le domaine des relations entre les sexes, mais de manière très générale, en imposant aux hommes une vision stricte, rigide, en un mot essentialiste, de leur identité, et, plus généralement, des autres identités sociales, et, par là, de tout l'ordre social.

tutrice ou de la sécurité sociale, etc.[22]. Il s'ensuit que les « fautes », qui ont pour principe une recherche malheureuse de la correction ou un souci de distinction mal orienté et qui, comme tous les mots déformés, notamment médicaux, sont impitoyablement relevées par les petits-bourgeois – et par les grammaires de la « langue populaire » –, sont sans doute très souvent le fait des femmes (et elles peuvent être raillées par « leurs » hommes – ce qui est encore une façon de renvoyer les femmes à leur « nature » de faiseuses d'embarras et de chichis)[23].

En fait, même en ce cas, les manifestations de docilité ne sont jamais dénuées d'ambivalence et elles menacent toujours de se retourner en agressivité à la moindre rebuffade, au moindre signe d'ironie ou de distance, qui les convertit en hommages obligés de la dépendance statutaire : celui qui, entrant dans une relation sociale trop inégale, adopte trop visiblement le langage et les manières appropriés s'expose à être contraint de penser et de vivre la révérence élective comme soumission obligée ou servilité intéressée. L'image du domestique, qui doit une conformité affichée aux normes dominantes de la bienséance verbale et de la tenue vestimentaire, hante toutes les relations entre dominés et dominants, et notamment les échanges de services, comme en témoignent les problèmes quasi insolubles que pose la « rémunération ». C'est pourquoi l'ambivalence à l'égard des dominants et de leur style de vie, si fréquente chez les hommes exerçant des fonctions de service, qui balancent entre l'inclination à la conformité anxieuse et la tentation de se permettre des familiarités et de dégrader les dominants en se haussant jusqu'à eux, représente sans doute la vérité et la limite de la relation que les hommes les plus

22. Il va de soi que ces conduites sont sujettes à varier selon le niveau d'instruction de la femme et surtout peut-être selon l'écart des niveaux d'instruction entre les époux.

23. On voit que, selon cette logique, les femmes sont toujours dans leur tort, c'est-à-dire dans leur nature (tordue). On pourrait multiplier à l'infini les exemples : dans le cas où la femme est mandatée pour faire une démarche, si elle réussit, c'est que c'était facile, si elle échoue, c'est qu'elle n'a pas su s'y prendre.

démunis de capital linguistique, et voués à l'alternative de la grossièreté et de la servilité, entretiennent avec le mode d'expression dominant[24]. Paradoxalement, c'est seulement dans les occasions dont la solennité justifie à leurs yeux qu'ils se situent, sans se sentir ridicules ou serviles, dans le registre le plus noble – par exemple pour dire leur amour ou pour manifester leur sympathie dans le deuil –, qu'ils peuvent adopter le langage le plus conventionnel, mais le seul convenable à leur sens pour dire les choses graves ; c'est-à-dire dans le cas même où les normes dominantes demandent que l'on abandonne les conventions et les formules toutes faites pour manifester la force et la sincérité des sentiments.

Il apparaît ainsi que les productions linguistiques et culturelles des dominés varient profondément selon leur inclination et leur aptitude à profiter des libertés réglées qu'offrent les marchés francs ou à accepter les contraintes qu'imposent les marchés dominants. Ce qui explique que, dans la réalité polymorphe que l'on obtient en considérant tous les parlers produits pour tous les marchés par toutes les catégories de producteurs, chacun de ceux qui se sentent en droit ou en devoir de parler du « peuple » peut trouver un support objectif pour ses intérêts ou ses fantasmes.

24. L'intention d'infliger une souillure symbolique (par l'injure, le ragot ou la provocation érotique par exemple) à ce qui est perçu comme inaccessible enferme le plus terrible aveu de reconnaissance de la supériorité. C'est ainsi que, comme le montre bien Jean Starobinski, « le bavardage grossier, loin de combler l'écart entre les rangs sociaux, le maintient et l'aggrave ; sous couleur d'irrévérence et de liberté, il abonde dans le sens de la dégradation, il est l'autoconfirmation de l'infériorité ». (Il s'agit des bavardages des domestiques à propos de Mademoiselle de Breil – cf. J.-J. Rousseau, Confessions, III, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1959, p. 94-96 – tels que les analyse Jean Starobinski dans *La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 98-154.

DEUXIÈME PARTIE

L'institution sociale du pouvoir symbolique

Introduction

La science sociale a affaire à des réalités déjà nommées, déjà classées, porteuses de noms propres et de noms communs, de titres, de signes, de sigles. Sous peine de reprendre à son compte sans le savoir des actes de constitution dont elle ignore la logique et la nécessité, il lui faut prendre pour objet les opérations sociales de *nomination* et les rites d'institution à travers lesquels elles s'accomplissent. Mais, plus profondément, il lui faut examiner la part qui revient aux mots dans la construction des choses sociales ; et la contribution que la lutte des classements, dimension de toute lutte des classes, apporte à la constitution des classes, classes d'âge, classes sexuelles ou classes sociales, mais aussi clans, tribus, ethnies ou nations.

S'agissant du monde social, la théorie néokantienne qui confère au langage et, plus généralement, aux représentations, une efficacité proprement symbolique de construction de la réalité est parfaitement fondée : en structurant la perception que les agents sociaux ont du monde social, la nomination contribue à faire la structure de ce monde et d'autant plus profondément qu'elle est plus largement reconnue, c'est-à-dire autorisée. Il n'est pas d'agent social qui ne prétende, dans la mesure de ses moyens, à ce pouvoir de nommer et de faire le monde en le nommant : ragots, calomnies, médisances, insultes, éloges, accusations, critiques, polémiques, louanges, ne sont que la petite monnaie quotidienne des actes solennels et collectifs de nomination, célébrations ou condamnations, qui incombent aux autorités universellement reconnues. À l'opposé des noms communs, qui ont pour eux le sens commun, le *consensus*, l'*homologein* de tout

un groupe, bref tout ce qu'engage l'acte officiel de nomination par lequel un mandataire reconnu décerne un titre officiel (comme le titre scolaire), les « noms de qualité » (« idiot », « salaud ») auxquels recourt l'insulte ont une efficacité symbolique très réduite, en tant qu'*idios logos*, qui n'engage que son auteur [1]. Mais ils ont en commun avec eux une intention que l'on peut appeler performative ou, plus simplement, magique : l'insulte, comme la nomination, appartient à la classe des actes d'institution et de destitution plus ou moins fondés socialement, par lesquels un individu, agissant en son propre nom ou au nom d'un groupe plus ou moins important numériquement et socialement, signifie à quelqu'un qu'il a telle ou telle propriété, lui signifiant du même coup d'avoir à se comporter en conformité avec l'essence sociale qui lui est ainsi assignée.

Bref, la science sociale doit englober dans la théorie du monde social une théorie de l'effet de théorie qui, en contribuant à imposer une manière plus ou moins autorisée de voir le monde social, contribue à faire la réalité de ce monde : le mot ou, *a fortiori*, le dicton, le proverbe et toutes les formes d'expression stéréotypées ou rituelles sont des programmes de perception et les différentes stratégies, plus ou moins ritualisées, de la lutte symbolique de tous les jours, tout comme les grands rituels collectifs de nomination ou, plus clairement encore, les affrontements de visions et de prévisions de la lutte proprement politique, enferment une certaine prétention à l'autorité symbolique comme pouvoir socialement reconnu d'imposer une certaine vision du monde social, c'est-à-dire des divisions du monde social. Dans la lutte pour l'imposition de la vision légitime, où la science elle-même est inévitablement engagée, les agents détiennent un pouvoir proportionné à leur capital symbolique, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe : l'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours est un *percipi*, un être connu et reconnu, qui permet

1. Sur la discussion linguistique à propos de l'insulte, on pourra lire N. Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*, Paris, Le Seuil, 1982 ; J.-C. Milner, *Arguments linguistiques*, Paris, Mame, 1973.

d'imposer un *percipere,* ou, mieux, de s'imposer comme imposant officiellement, c'est-à-dire à la face de tous et au nom de tous, le consensus sur le sens du monde social qui fonde le sens commun.

Le mystère de la magie performative se résout ainsi dans le mystère du ministère (selon le jeu de mots cher aux canonistes), c'est-à-dire dans l'alchimie de la *représentation* (aux différents sens du terme) par laquelle le représentant fait le groupe qui le fait : le porte-parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe, et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette *procuration.* Groupe fait homme, il personnifie une personne fictive, qu'il arrache à l'état de simple agrégat d'individus séparés, lui permettant d'agir et de parler, à travers lui, « comme un seul homme ». En contrepartie, il reçoit le droit de parler et d'agir au nom du groupe, de « se prendre pour » le groupe qu'il incarne, de s'identifier à la fonction à laquelle il « se donne corps et âme », donnant ainsi un corps biologique à un corps constitué. *Status est magistratus,* « l'État, c'est moi ».

Ou, ce qui revient au même, le monde est ma représentation.

1

*Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel**

> « Supposons par exemple que j'aperçoive un bateau dans une cale de construction, que je m'en approche et brise la bouteille suspendue à la coque, que je proclame "je baptise ce bateau le Joseph Staline" et que, pour être bien sûr de mon affaire, d'un coup de pied je fasse sauter les cales. L'ennui, c'est que je n'étais pas la personne désignée pour procéder au baptême. »
>
> J.-L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire (How to do Things with Words)*

La question naïve du pouvoir des mots est logiquement impliquée dans la suppression initiale de la question des usages du langage, donc des conditions sociales d'utilisation des mots. Dès que l'on traite le langage comme un objet autonome, acceptant la séparation radicale que faisait Saussure entre la linguistique interne et la linguistique externe, entre la science de la langue et la science des usages sociaux de la langue, on se condamne à chercher le pouvoir des mots dans les mots, c'est-à-dire là où il n'est pas : en effet, la force d'illocution des expressions *(illocutionary force)* ne saurait être trouvée dans les mots mêmes, comme les « performatifs », dans lesquels elle est *indiquée* ou mieux *représentée* – au double sens. Ce n'est que par exception – c'est-à-dire dans les situations abstraites et artificielles de l'expérimentation – que les échanges symboliques

---

* « Le langage autorisé. Les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel » a été publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6 (novembre 1975), p. 183-190, puis repris dans *Ce que parler veut dire*, p. 103-119.

*LA NOUVELLE LITURGIE OU LES INFORTUNES DE LA VERTU PERFORMATIVE**

« Je vous avoue que nous sommes absolument déconcertés par l'encouragement à déserter les églises pour célébrer l'Eucharistie en petites communautés [1] ***à domicile*** [2] ***ou dans des chapelles*** [2] ***où l'on se sert soi-même*** [1] ***d'une hostie apportée dans des plateaux par des laïcs*** [1] ***pour communier à la place où l'on se trouve*** [2], ***etc. » (p. 47).***

« Vous pourrez toujours aller dire une prière pour votre église. Mais quel sens aurait eu cette prière dans une église d'où le saint sacrement était absent [2]. ***Autant la réciter à la maison » (p. 48).***

« Dans notre petite église, on ne célèbre plus la messe, on la dit dans une maison particulière [2] **» *(p. 59).***

* Toutes ces citations renvoient (par l'indication de la page entre parenthèses) à l'ouvrage du R.P. Lelong, *Le dossier noir de la communion solennelle*, Paris, Mame, 1972. Les chiffres entre crochets expriment une des erreurs relevées par les fidèles dans la liturgie : [1] erreur d'agent ; [2] erreur de lieu ; [3] erreur de moment ; [4] erreur de tempo ; [5] erreur de comportement ; [6] erreur de langage ; [7] erreur de vêtement ; [8] erreur d'instrument.

se réduisent à des rapports de pure communication et que le contenu informatif du message épuise le contenu de la communication. Le pouvoir des paroles n'est autre chose que le *pouvoir délégué* du porte-parole, et ses paroles – c'est-à-dire, indissociablement, la matière de son discours et sa manière de parler – sont tout au plus un témoignage et un témoignage parmi d'autres de la *garantie de délégation* dont il est investi.

Tel est le principe de l'erreur dont l'expression la plus accomplie est fournie par Austin (ou Habermas après lui) lorsqu'il croit découvrir dans le discours même, c'est-à-dire dans la substance proprement linguistique – si l'on permet l'expression – de la parole, le principe de l'efficacité de la parole. Essayer de comprendre linguistiquement le pouvoir des manifestations linguistiques, chercher dans le langage le principe de la logique et de l'efficacité du *langage d'institution,* c'est oublier que l'autorité advient au langage du dehors, comme le rappelle concrètement le *skeptron* que l'on tend, chez Homère, à l'orateur qui va prendre la parole [1]. Cette autorité, le langage tout au plus la *représente,* il la manifeste, il la symbolise : il y a une rhétorique caractéristique de tous les discours d'institution, c'est-à-dire de la parole officielle du porte-parole autorisé s'exprimant en situation solennelle, avec une autorité qui a les mêmes limites que la délégation de l'institution ; les caractéristiques stylistiques du langage des prêtres et des professeurs et, plus généralement, de toutes les institutions, comme la routinisation, la stéréotypisation et la neutralisation, découlent de la position qu'occupent dans un champ de concurrence ces dépositaires d'une autorité déléguée. Il ne suffit pas de dire, comme on le fait parfois, pour échapper aux difficultés inhérentes à une approche purement interne du langage, que l'usage que fait du langage, dans une situation déterminée, un locuteur déterminé, avec son style, sa rhétorique et toute sa personne socialement marquée, accroche aux mots des

1. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 30-37.

« Nous ne sommes pas gâtés dans le diocèse de B., nous subissons les extravagances du "quarteron des jeunes abbés" qui ont imaginé, l'année dernière, de faire la première communion solennelle, en attendant de la supprimer, au Palais des Sports [2], ***alors qu'il y a ici deux grandes et belles églises qui pouvaient très bien contenir tout le monde » (p. 66).***

« Ma mère a été horrifiée par l'aumônier d'ACI qui voulait dire la messe sur sa table de salle à manger [2] **» (p. 90).**

« Que pensez-vous, aussi, mon Père, de la communion faite le matin [3] ***et suivie d'aucune autre cérémonie*** [5], ***comme dans la paroisse ? » « La journée va se passer à table, à manger et à boire », m'a dit une maman désolée (p. 72).***

« Dans certaines paroisses près d'ici, on ne fait plus rien. Chez nous, profession de foi l'après-midi [3], ***qui dure à peine une heure*** [4], ***sans messe ni communion*** [5], ***les enfants vont à la messe le lendemain*** [3] **» (p. 87).**

« connotations » attachées à un contexte particulier, introduisant dans le discours le surplus de signifié qui lui confère sa « force illocutionnaire ». En fait, l'usage du langage, c'est-à-dire aussi bien la manière que la matière du discours, dépend de la position sociale du locuteur qui commande l'accès qu'il peut avoir à la langue de l'institution, à la parole officielle, orthodoxe, légitime. C'est l'accès aux instruments légitimes d'expression, donc la participation à l'autorité de l'institution, qui fait *toute* la différence – irréductible au discours même – entre la simple imposture des *masqueraders* qui déguisent l'affirmation performative en affirmation descriptive ou constative[2] et l'imposture autorisée de ceux qui font la même chose avec l'autorisation et l'autorité d'une institution. Le porte-parole est un imposteur pourvu du *skeptron*.

Si, comme le remarque Austin, il est des énonciations qui n'ont pas seulement pour rôle de « décrire un état de choses ou d'affirmer un fait quelconque », mais aussi d'« exécuter une action », c'est que le pouvoir des mots réside dans le fait qu'ils ne sont pas prononcés à titre personnel par celui qui n'en est que le « porteur » : le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents et, par l'intermédiaire de leur travail, sur les choses mêmes, que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le *fondé de pouvoir*. Les lois de la physique sociale n'échappent qu'en apparence aux lois de la physique et le pouvoir que détiennent certains *mots d'ordre* d'obtenir du travail sans dépense de travail – ce qui est l'ambition même de l'action magique[3] – trouve son fondement dans le capital que le groupe a accumulé par son travail et dont la mise en œuvre efficace est subordonnée à tout un ensemble de conditions, celles qui définissent les *rituels de la magie sociale*. La plupart des conditions qui doivent être remplies

2. J.-L. Austin, *op. cit.*, p. 40.

3. L'action magique étend à la *nature* l'action par les mots qui opère, sous certaines conditions, sur les hommes. L'équivalent, dans l'ordre de l'action sociale, c'est l'entreprise consistant à essayer d'agir par les mots hors des limites de la délégation (parler dans le désert, hors de sa paroisse).

« Que penser de l'attitude de certains prêtres (tous les prêtres dans certaines paroisses, cela doit être contagieux) qui ne manifestent par aucun geste [5], ***génuflexion ou au moins légère inclination, leur respect envers les Saintes Espèces lorsqu'ils les prennent ou les reportent au tabernacle ? » (p. 82).***

« Autrefois, on disait : "Ne nous laissez pas succomber à la tentation", maintenant on dit [6] ***: "Ne nous soumets pas" ou "Ne nous induis pas en tentation." C'est monstrueux, je n'ai jamais pu me résoudre à le dire » (p. 50).***

« Il a fallu entendre : "Je vous salue Marie", traduit en "J'te salue Marie", ces jours derniers, dans une antique église gothique. Ce tutoiement [6] ***ne correspond pas à l'esprit de notre langue française » (p. 86).***

« Communion solennelle : ça s'est résumé au bout de deux jours de "Réco" [6] ***au retour, à une Profession de foi à 5 heures du soir*** [3] ***un samedi*** [3], ***en vêtements de tous les jours*** [7] ***(sans messe*** [5], ***sans communion). Déjà pour la Communion "Privée", c'est un morceau de pain*** [8] ***et... pas de confession*** [5] ***! » (p. 87).***

pour qu'un énoncé performatif réussisse se réduisent à l'adéquation du locuteur – ou, mieux, de sa fonction sociale – et du discours qu'il prononce : un énoncé performatif est voué à l'échec toutes les fois qu'il n'est pas prononcé par une personne ayant le « pouvoir » de le prononcer, ou, plus généralement, toutes les fois que « les personnes ou circonstances particulières » ne sont pas « celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question[4] », bref toutes les fois que le locuteur n'a pas autorité pour émettre les mots qu'il énonce. Mais le plus important est peut-être que la réussite de ces opérations de magie sociale que sont les *actes d'autorité* ou, ce qui revient au même, les *actes autorisés*, est subordonnée à la conjonction d'un ensemble systématique de conditions interdépendantes qui composent les rituels sociaux.

On voit que tous les efforts pour trouver dans la logique proprement linguistique des différentes formes d'argumentation, de rhétorique et de stylistique le principe de leur efficacité symbolique sont voués à l'échec aussi longtemps qu'ils n'établissent pas la relation entre les propriétés du discours, les propriétés de celui qui les prononce et les propriétés de l'institution qui l'autorise à les prononcer. La tentative d'Austin pour caractériser les énoncés performatifs doit ses limites, et aussi son intérêt, au fait qu'il ne fait pas exactement ce qu'il croit faire, ce qui l'empêche de le faire complètement : croyant contribuer à la philosophie du langage, il travaille à la théorie d'une classe particulière de manifestations symboliques dont le discours d'autorité n'est que la forme paradigmatique et qui doivent leur efficacité spécifique au fait qu'elles paraissent enfermer *en elles-mêmes* le principe d'un pouvoir résidant en réalité dans les conditions institutionnelles de leur production et de leur réception. La spécificité du discours d'autorité (cours professoral, sermon, etc.) réside dans le fait qu'il ne suffit pas qu'il soit *compris* (il peut même en certains cas ne pas l'être sans perdre son pouvoir), et qu'il n'exerce son effet propre qu'à condition d'être *reconnu* comme tel. Cette *reconnais-*

4. J.-L. Austin, *op. cit.*, p. 64.

« Mais je suggère déjà qu'à "debout" [5] ***vous fassiez une mention particulière à propos de cette attitude d'homme pressé*** [4] ***pour recevoir l'Eucharistie, c'est choquant » (p. 49).***

« On ne prévient pas, le vicaire s'amène à n'importe quel moment [3], ***on fait tout en bloc, on sort l'hostie de la poche*** [5] ***et allez-y ! Encore content quand n'arrive pas un quelconque laïc*** [1] ***avec le saint-sacrement dans un poudrier*** [8] ***ou dans une boîte à pilules*** [8] ***vaguement dorée » (p. 120).***

« Pour la communion, il a délibérément adopté la manière suivante : les fidèles se mettent en demi-cercle derrière l'autel et le plateau d'hosties saintes circule de main en main. Puis le prêtre présente lui-même le calice (tous les dimanches – je croyais que le Saint-Père en avait fait une exception). Ne pouvant me résoudre à communier dans la main [5] ***("Soyez saints, vous qui touchez les vases du Seigneur" ... Alors le Seigneur lui-même ?...), j'ai dû parlementer et discuter avec colère pour obtenir d'être communié dans la bouche*** [5] ***» (p. 62-63).***

sance – accompagnée ou non de la compréhension – n'est accordée, sur le mode du cela va de soi, que sous certaines conditions, celles qui définissent l'usage légitime : il doit être prononcé par la personne légitimée à le prononcer, le détenteur du *skeptron,* connu et reconnu comme habilité et habile à produire cette classe particulière de discours, prêtre, professeur, poète, etc. ; il doit être prononcé dans une situation légitime, c'est-à-dire devant les récepteurs légitimes (on ne peut pas lire une poésie dadaïste à une réunion du Conseil des ministres) ; il doit enfin être énoncé dans les formes (syntaxiques, phonétiques, etc.) légitimes. Les conditions que l'on peut appeler *liturgiques,* c'est-à-dire l'ensemble des prescriptions qui régissent *la forme* de la manifestation publique d'autorité, l'étiquette des cérémonies, le code des gestes et l'ordonnance officielle des rites ne sont, on le voit, qu'un *élément,* le plus visible, d'un système de conditions dont les plus importantes, les plus irremplaçables sont celles qui produisent la disposition à la reconnaissance comme méconnaissance et croyance, c'est-à-dire la délégation d'autorité qui confère son autorité au discours autorisé. L'attention exclusive aux conditions formelles de l'efficacité du rituel porte à oublier que les conditions rituelles qui doivent être remplies pour que le rituel fonctionne et pour que le sacrement soit à la fois *valide et efficace* ne sont jamais suffisantes tant que ne sont pas réunies les conditions qui produisent la reconnaissance de ce rituel : le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité, fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute autorité, Et pour donner à mesurer l'ampleur de l'erreur d'Austin et de toute analyse strictement formaliste des systèmes symboliques, il suffira d'indiquer que le langage d'autorité n'est que la limite de la langue légitime dont l'autorité réside non pas, comme le veut le racisme de classe, dans l'ensemble des variations prosodiques et articulatoires définissant la prononciation distinguée, ni dans la complexité de la syntaxe ou la richesse du vocabulaire, c'est-à-dire dans les propriétés intrinsèques

« Cet hiver, relevant de maladie, privée de la Sainte Communion pendant plusieurs semaines, je m'étais rendue dans une chapelle pour y participer à la messe. Je m'y suis vu refuser [5] ***la Sainte Communion parce que je n'acceptais pas de la prendre à la main*** [5] ***et de communier au calice*** [5] ***» (p. 91).***

« Le grand-père de la communiante, lui, était estomaqué de la dimension des hosties [8] ***; chacune "pouvait faire un casse-croûte" » (p. 82).***

« Je me suis trouvée dans une église où le prêtre qui célébrait la messe avait fait venir des musiciens modernes [1]***. Je ne connais pas la musique, j'estime qu'ils jouaient très bien, mais cette musique, à mon humble avis, n'invitait pas à la prière » (p. 58-59).***

« Cette année, nos communiants n'avaient ni livre, ni chapelet [8]***, une feuille sur laquelle étaient marqués les quelques cantiques qu'ils ne connaissaient même pas et chantés par un groupe d'amateurs*** [1] ***» (p. 79).***

du discours lui-même, mais dans les conditions sociales de production et de reproduction de la distribution entre les classes de la connaissance et de la reconnaissance de la langue légitime.

Ces analyses trouvent une vérification quasi expérimentale dans la concomitance de la crise de l'institution religieuse et de la crise du discours rituel qu'elle soutenait et qui la soutenait. L'analyse austinienne des conditions de validité et d'efficacité des énoncés performatifs paraît bien fade et bien pauvre, dans son ingéniosité purement formelle, lorsqu'on la compare à l'analyse et à la critique réelles que la crise de l'Église opère en dissociant les composantes du rituel religieux, agents, instruments, moments, lieux, etc., jusque-là indissolublement unis dans un système aussi cohérent et uniforme que l'institution chargée de sa production et de sa reproduction. De l'énumération indignée de toutes les entorses à la liturgie traditionnelle se dégage, en négatif, l'ensemble des conditions institutionnelles qui doivent être remplies pour que le discours rituel soit *reconnu,* c'est-à-dire reçu et accepté comme tel. Pour que le rituel fonctionne et opère, il faut d'abord qu'il se donne et soit perçu comme légitime, la symbolique stéréotypée étant là précisément pour manifester que l'agent n'agit pas en son nom personnel et de sa propre autorité mais en tant que dépositaire mandaté. « Il y a deux ans, une vieille voisine mourante me demande d'aller chercher le prêtre. Il arrive, mais sans la communion, et, après l'extrême-onction, l'embrasse. "Si je demande un prêtre à mes derniers moments, ce n'est pas pour qu'il m'embrasse, mais pour qu'il m'apporte la provision de voyage pour l'éternité. Ce baiser, c'est du paternalisme et non le Ministère sacré". » Le symbolisme rituel n'agit pas par soi, mais seulement en tant qu'il *représente* – au sens théâtral du terme – la délégation : l'observance rigoureuse du code de la liturgie uniforme qui régit les gestes et les paroles sacramentels constitue à la fois la manifestation et la contrepartie du contrat de délégation qui fait du prêtre le détenteur du « monopole de la manipulation des biens de salut » ; au contraire, l'abdication de tous les *attributs symboliques* du magistère, la

« J'ajoute donc une supplique en faveur de ce dont on fait si bon marché, les sacramentaux [8] ***(eau bénite à l'entrée de l'église, buis bénit aux Rameaux, on commence à en escamoter la bénédiction...), dévotion au Sacré-Cœur (à peu près tuée), à la Sainte Vierge, les "tombeaux" du Jeudi saint, difficiles – voire impossibles – à concilier avec l'office du soir ; bien entendu, le grégorien avec tant d'admirables textes dont on nous prive ; même les Rogations d'antan, etc. » (p. 60).***

« Tout récemment, dans une maison religieuse où s'étaient réunis, venant de toute la France, des jeunes gens qui ont "un projet sacerdotal", le prêtre, pour célébrer la messe, n'a pris ni ornements, ni vases sacrés [8]. ***En tenue civile*** [7], ***une table ordinaire*** [2], ***du pain et du vin ordinaires*** [8], ***des ustensiles ordinaires*** [8] ***» (p. 183).***

soutane, le latin, les lieux et les objets consacrés, manifeste la rupture du contrat de délégation ancien qui unissait le prêtre aux fidèles par l'intermédiaire de l'Église : l'indignation des fidèles rappelle que les conditions qui confèrent au rituel son efficacité ne peuvent être réunies que par une institution qui se trouve investie, par là même, du pouvoir d'en contrôler la manipulation. Ce qui est en jeu, dans la crise de la liturgie, c'est tout le système des conditions qui doivent être remplies pour que fonctionne l'institution qui en autorise et en contrôle l'utilisation et qui assure l'uniformité de la liturgie à travers le temps et l'espace, en assurant la conformité de ceux qui sont mandatés pour l'accomplir : la crise du langage renvoie ainsi à la crise des mécanismes qui assuraient la production des émetteurs et des récepteurs légitimes. Les fidèles scandalisés ne s'y trompent pas qui rattachent la diversification anarchique du rituel à une crise de l'institution religieuse : « Chaque curé est devenu un petit pape ou un petit évêque et les fidèles sont dans le désarroi. Certains, devant tous ces changements en cascade, ne croient plus que l'Église est le roc et qu'elle détient la vérité[5]. » La diversification de la liturgie qui est la manifestation la plus évidente de la redéfinition du contrat de délégation unissant le prêtre à l'Église et, par son intermédiaire, aux fidèles, n'est vécue de manière aussi dramatique, par toute une partie des fidèles et du corps sacerdotal, que parce qu'elle trahit la transformation des rapports de force au sein de l'Église (notamment entre le haut et le bas clergé) qui est corrélative d'une transformation des conditions sociales de reproduction du corps sacerdotal (crise des « vocations ») et du public des laïcs (« déchristianisation »).

La crise de la liturgie renvoie à la crise du sacerdoce (et de tout le champ des clercs) qui renvoie elle-même à une crise générale de la croyance : elle révèle, par une sorte de démontage quasi expérimental, les « conditions de félicité » qui permettent à l'ensemble des agents engagés dans le rite de l'accomplir *avec bonheur* ; et elle manifeste rétrospec-

5. R. P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

« Nous avons eu, à la TV, des messes si déconcertantes... proches du sacrilège (par petites tables à Lille, Sainte Communion (?) distribuée par des femmes [1] ***avec des corbeilles*** [8], ***jazz*** [5], ***etc.) que je m'interdis, désormais, de suivre ces cérémonies invraisemblables ! » (p. 158).***

« Des femmes [1] ***lisent publiquement les épîtres au pupitre, très peu ou pas d'enfants de chœur*** [1] ***et même, comme à Alençon, des femmes donnant la communion*** [1] ***» (p. 44).***

« ... quand encore, ce sacrement n'est pas distribué comme une sucette-réclame par des laïcs [1], ***dans des paroisses où il y aurait plutôt pléthore que pénurie de vicaires » (p. 49).***

« Au moment de la communion, une femme [1] ***sort des rangs, prend le calice et fait communier sous l'espèce du vin*** [8] ***les assistants » (p. 182).***

tivement que ce bonheur objectif et subjectif repose sur l'ignorance absolue de ces conditions qui, en tant qu'elle définit le rapport doxique aux rituels sociaux, est la condition la plus impérative de leur accomplissement efficace. La magie performative du rituel ne fonctionne complètement que pour autant que le fondé de pouvoir religieux qui est chargé de l'accomplir au nom du groupe agit comme une sorte de *medium* entre le groupe et lui-même : c'est le groupe qui, par son intermédiaire, exerce sur lui-même l'efficace magique enfermée dans l'énoncé performatif.

L'efficacité symbolique des mots ne s'exerce jamais que dans la mesure où celui qui la subit reconnaît celui qui l'exerce comme fondé à l'exercer ou, ce qui revient au même, s'oublie et s'ignore, en s'y soumettant, comme ayant contribué, par la reconnaissance qu'il lui accorde, à la fonder. Elle repose tout entière sur la croyance qui est au fondement du ministère, cette fiction sociale, et qui est beaucoup plus profonde que les croyances et les mystères que le ministère professe et garantit[6] : c'est pourquoi la crise du langage religieux et de son efficace performative ne se réduit pas, comme on le croit souvent, à l'écroulement d'un univers de représentations ; elle accompagne l'effondrement de tout un monde de relations sociales, dont elle était constitutive.

6. Le rite proprement religieux n'est qu'un cas particulier de tous les rituels sociaux dont la magie réside non dans les discours et les contenus de conscience qui les accompagnent (dans le cas particulier, les croyances et les représentations religieuses) mais dans le système des relations sociales qui sont constitutives du rituel lui-même, qui le rendent possible et socialement efficient (entre autres choses dans les représentations et les croyances qu'il implique).

2

*Les rites d'institution**

Avec la notion de rite de passage, Arnold Van Gennep a *nommé*, voire décrit, un phénomène social de grande importance ; je ne crois pas qu'il ait fait beaucoup plus, non plus que ceux qui, comme Victor Turner, ont réactivé sa théorie et proposé une description plus explicite et plus systématique des *phases* du rituel. En fait, il me semble que, pour aller plus loin, il faut poser à la théorie du rite de passage des questions qu'elle ne pose pas, et, en particulier, celles de la fonction *sociale* du rituel et de la signification sociale de la ligne, de la limite dont le rituel licite le passage, la transgression. On peut en effet se demander si, en mettant l'accent sur le passage temporel – de l'enfance à l'âge adulte par exemple –, cette théorie ne masque pas un des effets essentiels du rite, à savoir de *séparer* ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'*instituer* ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas. C'est pourquoi, plutôt que rites de passage, je dirais volontiers rites de consécration, ou rites de légitimation ou, tout simplement, *rites d'institution* – en donnant à ce mot le sens actif qu'il a par exemple dans l'expression « institution d'un héritier ». Pourquoi mettre ainsi un mot pour un autre ? J'invoquerai Poincaré qui définissait la généralisation mathématique comme « l'art de

* « Les rites d'institution » (transcription d'une conférence prononcée lors d'un colloque sur les « Rites d'initiation aujourd'hui » à Neuchâtel en octobre 1981) a été publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982), p. 58-63, puis repris dans *Ce que parler veut dire*, p. 121-134.

donner le même nom à des choses différentes ». Et qui insistait sur l'importance décisive du choix des mots : quand le langage a été bien choisi, disait-il, les démonstrations faites pour un objet connu s'appliquent à toutes sortes d'objets nouveaux. Les analyses que je vais avancer sont produites par *généralisation* de ce qui se dégage de l'analyse du fonctionnement des écoles d'élite (cf. Épreuve scolaire et consécration sociale, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 39, septembre 1981, p. 3-70). Par un exercice un peu périlleux, je voudrais tenter de dégager les propriétés invariantes des rituels sociaux entendus comme rites d'institution.

Parler de rite d'institution, c'est indiquer que tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, *une limite arbitraire* ; ou, ce qui revient au même, à opérer solennellement, c'est-à-dire de manière licite et extra-ordinaire, une transgression des limites constitutives de l'ordre social et de l'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix – comme la division entre les sexes s'agissant des rituels de mariage. En marquant solennellement le passage d'une ligne qui instaure une division fondamentale de l'ordre social, le rite attire l'attention de l'observateur vers le passage (d'où l'expression rite de passage), alors que l'important est la ligne. Cette ligne, en effet, que sépare-t-elle ? Un avant et un après, bien sûr : l'enfant non circoncis et l'enfant circoncis ; ou même l'ensemble des enfants non circoncis et l'ensemble des adultes circoncis. En réalité, le plus important, et qui passe inaperçu, c'est la division qu'elle opère entre l'ensemble de ceux qui sont justiciables de la circoncision, les garçons, les hommes, enfants ou adultes, de ceux qui ne le sont pas, c'est-à-dire les fillettes et les femmes. Il y a donc un ensemble caché par rapport auquel se définit le groupe institué. L'effet majeur du rite est celui qui passe le plus complètement inaperçu : en traitant différemment les hommes et les femmes, le rite *consacre* la différence, il l'institue, instituant du même coup l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire circoncis, et la femme en tant que femme, c'est-à-dire non

justiciable de cette opération rituelle. Et l'analyse du rituel kabyle le montre clairement : la circoncision sépare le jeune garçon non pas tant de son enfance, ou des garçons encore en enfance, mais des femmes et du monde féminin, c'est-à-dire de la mère et de tout ce qui lui est associé, l'humide, le vert, le cru, le printemps, le lait, le fade, etc. On voit en passant que, comme l'institution consiste à assigner des propriétés de *nature sociale* de manière qu'elles apparaissent comme des propriétés de nature naturelle, le rite d'institution tend logiquement, comme l'ont observé Pierre Centlivres et Luc de Heusch, à intégrer les oppositions proprement sociales, telles que masculin/féminin, dans des séries d'oppositions cosmologiques – avec des relations comme l'homme est à la femme ce que le soleil est à la lune –, ce qui représente une manière très efficace de les naturaliser. Ainsi, des rites différenciés sexuellement consacrent la différence entre les sexes : ils constituent en distinction légitime, en institution, une simple différence de fait. La séparation accomplie dans le rituel (qui opère lui-même une séparation) exerce un effet de consécration.

Mais sait-on vraiment ce que signifie consacrer, et consacrer une différence ; comment s'opère la consécration que j'appellerai magique d'une différence et quels en sont les effets techniques ? Est-ce que le fait d'instituer socialement, par un acte de *constitution*, une différence préexistante – comme celle qui sépare les sexes – n'a d'effets que symboliques, au sens que l'on donne à ce terme lorsqu'on parle de don symbolique, c'est-à-dire nuls ? Le Latin disait : tu enseignes la nage au poisson. C'est bien ce que fait le rituel d'institution. Il dit : cet homme est un homme – sous-entendu, ce qui ne va pas de soi, un vrai homme. Il tend à faire de l'homme le plus petit, le plus faible, bref le plus efféminé, un homme pleinement homme, séparé par une différence de nature, d'essence, de la femme la plus masculine, la plus grande, la plus forte, etc. Instituer, en ce cas, c'est consacrer, c'est-à-dire sanctionner et sanctifier un état de choses, un ordre établi, comme fait, précisément, une *constitution* au sens juridico-politique du terme. L'*investiture* (du chevalier, du député, du président de la République,

etc.) consiste à sanctionner et à sanctifier, en la faisant *connaître et reconnaître*, une différence (préexistante ou non), à la faire exister en tant que différence sociale, connue et reconnue par l'agent investi et par les autres. Bref, sous peine de s'interdire de comprendre les phénomènes sociaux les plus fondamentaux, et aussi bien dans les sociétés précapitalistes que dans notre propre monde (le diplôme appartient tout autant à la magie que les amulettes), la science sociale doit prendre en compte le fait de l'efficacité symbolique des rites d'institution ; c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel. Par exemple, l'investiture exerce une efficacité symbolique tout à fait réelle en ce qu'elle transforme réellement la personne consacrée : d'abord parce qu'elle transforme la représentation que s'en font les autres agents et surtout peut-être les comportements qu'ils adoptent à son égard (le plus visible de ces changements étant le fait qu'on lui donne des titres de respect et le respect réellement associé à cette énonciation) ; et ensuite parce qu'elle transforme du même coup la représentation que la personne investie se fait d'elle-même et les comportements qu'elle se croit tenue d'adopter pour se conformer à cette représentation. On peut comprendre dans cette logique l'effet de tous les titres sociaux de crédit ou de croyance – les Anglais les appellent *credentials* – qui, comme le titre de noblesse ou le titre scolaire, multiplient, et durablement, la valeur de leur porteur en multipliant l'étendue et l'intensité de la croyance en leur valeur.

L'institution est un acte de magie sociale qui peut créer la différence *ex nihilo* ou bien, et c'est le cas le plus fréquent, exploiter en quelque sorte des différences préexistantes, comme les différences biologiques entre les sexes ou, dans le cas par exemple de l'institution de l'héritier selon le droit d'aînesse, les différences entre les âges. En ce sens, comme la religion selon Durkheim, elle est « un délire bien fondé », un coup de force symbolique mais *cum fundamento in re*. Les distinctions les plus efficaces socialement sont celles qui donnent l'apparence de se fonder sur des différences objectives (je pense par exemple à la notion

de « frontière naturelle »). Il reste que, comme on le voit bien dans le cas des classes sociales, on a presque toujours affaire à des continuums, des distributions continues, du fait que différents principes de différenciation produisent différentes divisions qui ne sont jamais complètement superposables. Pourtant la magie sociale parvient toujours à produire du discontinu avec le continu. L'exemple par excellence est celui du concours, point de départ de ma réflexion : entre le dernier reçu et le premier collé, le concours crée des différences du tout au rien, et pour la vie. L'un sera polytechnicien, avec tous les avantages afférents, l'autre ne sera rien. Aucun des critères que l'on peut prendre en compte pour justifier techniquement la distinction (comme différence légitime) de la noblesse ne convient parfaitement. Par exemple le plus piètre escrimeur noble reste noble (même si son image s'en trouve ternie, à des degrés différents selon les traditions nationales et selon les époques) ; inversement, le meilleur escrimeur roturier reste roturier (même s'il peut tirer de son excellence dans une pratique typiquement « noble » une forme de « noblesse »). Et l'on peut en dire autant de chacun des critères qui définissent la noblesse à un moment donné du temps, maintien, élégance, etc. L'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate (« tu n'es qu'un... »), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être). C'est *signifier* à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence. L'indicatif en ce cas est un impératif. La morale de l'honneur n'est qu'une forme développée de la formule consistant à dire d'un homme : « c'est un homme ». Instituer, donner une définition sociale, une identité, c'est aussi imposer des limites et « noblesse oblige » pourrait traduire le *ta heautou prattein* de Platon, faire ce qu'il est de son essence de faire, et pas autre chose – en un mot, s'agissant d'un noble, ne pas déroger, tenir son rang. Il appartient aux nobles d'agir noblement et l'on peut aussi bien voir dans l'action noble le principe de la noblesse que dans la noblesse le principe des actions nobles.

Je lisais ce matin dans le journal : « Il appartenait au président de la Confédération, Kurt Furgler, d'exprimer mardi soir les condoléances du Conseil fédéral au peuple égyptien après le décès du président Anouar Sadate. » Le porte-parole autorisé est celui à qui il appartient, à qui il incombe de parler au nom de la collectivité ; c'est à la fois son privilège et son devoir, sa fonction propre, en un mot sa compétence (au sens juridique du terme). L'essence sociale est l'ensemble de ces attributs et de ces attributions sociales que produit l'acte d'institution comme acte solennel de catégorisation qui tend à produire ce qu'il désigne.

Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière : il *signifie* à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous (*kategoresthai*, c'est, à l'origine, accuser publiquement) et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être. Cela se voit bien dans l'injure, sorte de malédiction (*sacer* signifie aussi maudit) qui tente d'enfermer sa victime dans une accusation fonctionnant comme un destin. Mais c'est encore plus vrai de l'investiture ou de la nomination, jugement d'attribution proprement social qui assigne à celui qui en est l'objet tout ce qui est inscrit dans une définition sociale. C'est par l'intermédiaire de l'effet d'assignation statutaire (« noblesse oblige ») que le rituel d'institution produit ses effets les plus « réels » : celui qui est institué se sent sommé d'être conforme à sa définition, à la hauteur de sa fonction. L'héritier désigné (selon un critère plus ou moins arbitraire) est reconnu et traité comme tel par tout le groupe, et d'abord par sa famille, et ce traitement différent et distinctif ne peut que l'encourager à réaliser son essence, à vivre conformément à sa nature sociale. Les sociologues de la science ont établi que les plus hautes réussites scientifiques étaient le fait des chercheurs issus des institutions scolaires les plus prestigieuses : ce qui s'explique pour une grande part par l'élévation du niveau des aspirations subjectives que déterminent la reconnaissance collective, c'est-à-dire objective, de ces aspirations et l'assignation à une classe d'agents (les hommes, les élèves des grandes écoles,

les écrivains consacrés, etc.) à qui ces aspirations sont non seulement accordées et reconnues comme des droits ou des privilèges (par opposition aux prétentions prétentieuses des prétendants), mais assignées, imposées, comme des devoirs, à travers des renforcements, des encouragements et des rappels à l'ordre incessants. Je pense à ce dessin de Schulz où l'on voit Snoopy, perché sur le toit de sa niche, dire : « Comment être modeste quand on est le meilleur ? » Il faudrait dire simplement : quand il est de notoriété publique – c'est l'effet d'officialisation – que l'on est le meilleur, *aristos*.

« Deviens ce que tu es. » Telle est la formule qui sous-tend la magie performative de tous les actes d'institution. L'essence assignée par la nomination, l'investiture, est, au sens vrai, un *fatum* (ceci vaut aussi et surtout des *injonctions*, parfois tacites, parfois explicites que les membres du groupe familial adressent continûment au jeune enfant et qui varient dans leur intention et leur intensité selon la classe sociale et, à l'intérieur de celle-ci, selon le sexe et le rang dans la phratrie). Tous les destins sociaux, positifs ou négatifs, consécration ou stigmate, sont également *fatals* – je veux dire mortels –, parce qu'ils enferment ceux qu'ils distinguent dans les limites qui leur sont assignées et qu'ils leur font reconnaître. L'héritier qui se respecte se comportera en héritier et il sera hérité par l'héritage, selon la formule de Marx ; c'est-à-dire investi dans les choses, approprié par les choses qu'il s'est appropriées. Sauf accident, bien sûr : il y a l'héritier indigne, le prêtre qui jette le froc aux orties, le noble qui déroge ou le bourgeois qui s'encanaille. On retrouve la limite, la frontière sacrée. De la muraille de Chine, Owen Lattimore disait qu'elle n'avait pas seulement pour fonction d'empêcher les étrangers d'entrer en Chine mais d'empêcher les Chinois d'en sortir : c'est aussi la fonction de toutes les frontières magiques – qu'il s'agisse de la frontière entre le masculin et le féminin, ou entre les élus et les exclus du système scolaire – que d'empêcher ceux qui sont à l'intérieur, du bon côté de la ligne, d'en sortir, de déroger, de se déclasser. Les élites, disait Pareto, sont vouées au « dépérissement » lorsqu'elles

cessent d'y croire, lorsqu'elles perdent leur moral et leur morale, et se mettent à passer la ligne dans le mauvais sens. C'est aussi une des fonctions de l'acte d'institution : décourager durablement la tentation du passage, de la transgression, de la désertion, de la *démission*.

Toutes les aristocraties doivent dépenser une énergie considérable pour faire accepter aux élus les sacrifices qui sont impliqués dans le privilège ou dans l'acquisition des dispositions durables qui sont la condition de la conservation du privilège. Quand le parti des dominants est celui de la culture, c'est-à-dire, à peu près toujours, de l'ascèse, de la tension, de la contention, le travail d'institution doit compter avec la tentation de la nature, ou de la contre-culture. (Je voudrais indiquer, entre parenthèses, qu'en parlant de travail d'institution et en faisant de l'inculcation plus ou moins douloureuse de dispositions durables une composante essentielle de l'opération sociale d'institution, je n'ai fait que donner son plein sens au mot d'institution. Ayant rappelé, avec Poincaré, l'importance du choix des mots, je ne crois pas inutile d'indiquer qu'il suffit de rassembler les différents sens de *instituere* et de *institutio* pour obtenir l'idée d'un acte inaugural de constitution, de fondation, voire d'invention conduisant par l'éducation à des dispositions durables, des habitudes, des usages). La stratégie universellement adoptée pour récuser durablement la tentation de déroger consiste à naturaliser la différence, à en faire une seconde nature par l'inculcation et l'incorporation sous forme d'habitus. Ainsi s'explique le rôle qui est imparti aux pratiques ascétiques, voire à la souffrance corporelle dans tous les rites négatifs, destinés, comme dit Durkheim, à produire des gens hors du commun, distingués en un mot, et aussi dans tous les apprentissages qui sont universellement imposés aux futurs membres de l'« élite » (apprentissage de langues mortes, enfermement prolongé, etc.). Tous les groupes confient au corps, traité comme une mémoire, leurs dépôts les plus précieux, et l'utilisation que les rites d'initiation font, en toute société, de la souffrance infligée au corps se comprend si l'on sait que, comme nombre d'expériences psychologiques l'ont montré, les gens adhè-

rent d'autant plus fortement à une institution que les rites initiatiques qu'elle leur a imposés ont été plus sévères et plus douloureux. Le travail d'inculcation à travers lequel se réalise l'imposition durable de la limite arbitraire peut viser à naturaliser les coupures décisoires qui sont constitutives d'un arbitraire culturel – celles qui s'expriment dans les couples d'oppositions fondamentales, masculin/féminin, etc. –, sous la forme du *sens des limites*, qui incline les uns à tenir leur rang et à garder les distances et les autres à se tenir à leur place et à se contenter de ce qu'ils sont, à être ce qu'ils ont à être, les privant ainsi de la privation elle-même. Il peut aussi tendre à inculquer des dispositions durables comme les goûts de classe qui, étant au principe du « choix » des signes extérieurs où s'expriment la position sociale, comme les vêtements, mais aussi l'hexis corporelle, ou le langage, font que tous les agents sociaux sont des porteurs de signes distinctifs, dont les signes de distinction ne sont qu'une sous-classe, propres à réunir et à séparer aussi sûrement que des barrières et des interdits explicites – je pense à l'homogamie de classe. Mieux que les signes extérieurs au corps, comme les décorations, les uniformes, les galons, les insignes, etc., les signes incorporés, comme tout ce que l'on appelle les manières, manières de parler – les accents –, manières de marcher ou de se tenir – la démarche, la tenue, le maintien –, manières de manger, etc., et le goût, comme principe de la production de toutes les pratiques destinées, avec ou sans intention, à signifier et à signifier la position sociale, par le jeu des différences distinctives, sont destinés à fonctionner comme autant de rappels à l'ordre, par où se rappelle à ceux qui l'oublieraient, qui s'oublieraient, la place que leur assigne l'institution.

La puissance du jugement catégorique d'attribution que réalise l'institution est si grande qu'elle est capable de résister à tous les démentis pratiques. On connaît l'analyse de Kantorowicz à propos des « deux corps du roi » : le roi investi survit au roi biologique, mortel, exposé à la maladie, à l'imbécillité ou à la mort. De même, si le polytechnicien se révèle nul en mathématiques, on pensera qu'il le fait

exprès ou qu'il a investi son intelligence dans des choses plus importantes. Mais la meilleure illustration de l'autonomie de l'*ascription* par rapport à l'*achievement* – on peut bien évoquer, pour une fois, Talcott Parsons –, de l'être social par rapport au faire, est sans doute fournie par la possibilité de recourir à des stratégies de condescendance qui permettent de pousser très loin le démenti de la définition sociale sans cesser pourtant d'être perçu à travers elle. J'appelle stratégies de condescendance ces transgressions symboliques de la limite qui permettent d'avoir à la fois les profits de la conformité à la définition et les profits de la transgression : c'est le cas de l'aristocrate qui tape sur la croupe du palefrenier et dont on dira « Il est simple », sous-entendu, pour un aristocrate, c'est-à-dire un homme d'essence supérieure, dont l'essence ne comporte pas en principe une telle conduite. En fait ce n'est pas si simple et il faudrait introduire une distinction : Schopenhauer parle quelque part du « comique pédant », c'est-à-dire du rire que provoque un personnage lorsqu'il produit une action qui n'est pas inscrite dans les limites de son concept, à la façon, dit-il, d'un cheval de théâtre qui se mettrait à faire du crottin, et il pense aux professeurs, aux professeurs allemands, du style du professeur Unrat de l'*Ange bleu*, dont le concept est si fortement et si étroitement défini, que la transgression des limites se voit clairement. À la différence du professeur Unrat qui, emporté par la passion, perd tout sens du ridicule ou, ce qui revient au même, de la dignité, le consacré condescendant choisit délibérément de passer la ligne ; il a le privilège des privilèges, celui qui consiste à prendre des libertés avec son privilège. C'est ainsi qu'en matière d'usage de la langue, les bourgeois et surtout les intellectuels peuvent se permettre des formes d'hypocorrection, de relâchement, qui sont interdites aux petits-bourgeois, condamnés à l'hypercorrection. Bref, un des privilèges de la consécration réside dans le fait qu'en conférant aux consacrés une essence indiscutable et indélébile, elle autorise des transgressions autrement interdites : celui qui est sûr de son identité culturelle peut jouer avec la règle du jeu culturel, il peut jouer avec le feu, il peut dire qu'il aime

Tchaïkovski ou Gershwin, ou même, question de « culot », Aznavour ou les films de série B.

Des actes de magie sociale aussi différents que le mariage ou la circoncision, la collation de grades ou de titres, l'adoubement du chevalier, la nomination à des postes, des charges, des honneurs, l'imposition d'une griffe, l'apposition d'une signature ou d'un paraphe, ne peuvent réussir que si l'institution, au sens actif d'acte tendant à instituer quelqu'un ou quelque chose en tant que dotés de tel ou tel statut et de telle ou telle propriété, est garantie par tout le groupe ou par une institution reconnue : lors même que cet acte est accompli par un agent singulier, dûment mandaté pour l'accomplir et pour l'accomplir dans les formes reconnues, c'est-à-dire selon les conventions tenues pour convenables en matière de lieu, de moment, d'instruments, etc., dont l'ensemble constitue le rituel conforme, c'est-à-dire socialement valide, donc efficient, il trouve son fondement dans la croyance de tout un groupe (qui peut être physiquement présent), c'est-à-dire dans les dispositions socialement façonnées à connaître et à reconnaître les conditions institutionnelles d'un rituel valide (ce qui implique que l'efficacité symbolique du rituel variera – simultanément ou successivement – selon le degré auquel les destinataires seront plus ou moins préparés, plus ou moins disposés à l'accueillir). C'est ce qu'oublient les linguistes qui, dans la lignée d'Austin, cherchent dans les mots eux-mêmes la « force illocutionnaire » qu'ils détiennent parfois en tant que performatifs. Par opposition à l'imposteur qui n'est pas ce que l'on croit qu'il est, qui, autrement dit, usurpe le nom, le titre, les droits ou les honneurs d'un autre, par opposition aussi au simple « faisant-fonction », suppléant ou auxiliaire qui joue le rôle du directeur ou du professeur sans en avoir les titres, le mandataire légitime, par exemple le porte-parole autorisé, est un objet de croyance garanti, certifié conforme ; il a la réalité de son apparence, il est réellement ce que chacun croit qu'il est parce que sa réalité – de prêtre ou de professeur ou de ministre – est fondée non dans sa croyance ou sa prétention singulière (toujours exposée à être rabrouée et rabattue : pour qui se prend-il ? Qu'est-ce

qu'il croit ? etc.) mais dans la croyance collective, garantie par l'institution et matérialisée par le titre ou les symboles tels que galons, uniforme et autres attributs. Les témoignages de respect, ceux qui consistent par exemple à donner à quelqu'un ses titres (Monsieur le président, Excellence, etc.), sont autant de répétitions de l'acte inaugural d'institution accompli par une autorité universellement reconnue, donc fondée dans le *consensus omnium* ; ils ont valeur de serment d'allégeance, de témoignage de reconnaissance à l'égard de la personne particulière à qui ils s'adressent mais surtout à l'égard de l'institution qui l'a instituée (c'est pourquoi le respect des formes et des formes de respect qui définit la politesse est si profondément politique). La croyance de tous, qui préexiste au rituel, est la condition de l'efficacité du rituel. On ne prêche que des convertis. Et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts – les dispositions – préalablement montés.

Je voudrais, pour finir, poser une dernière question dont je crains qu'elle ne paraisse un peu métaphysique : est-ce que les rites d'institution, quels qu'ils soient, pourraient exercer le pouvoir qui leur appartient (je pense au cas le plus évident, celui des « hochets », comme disait Napoléon, que sont les décorations et autres distinctions) s'ils n'étaient capables de donner au moins l'apparence d'un sens, d'une raison d'être, à ces êtres sans raison d'être que sont les êtres humains, de leur donner le sentiment d'avoir une fonction ou, tout simplement, une importance, de l'importance, et de les arracher ainsi à l'insignifiance ? Le véritable miracle que produisent les actes d'institution réside sans doute dans le fait qu'ils parviennent à faire croire aux individus consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose. Mais, par une sorte de malédiction, la nature essentiellement diacritique, différentielle, distinctive, du pouvoir symbolique fait que l'accès de la classe distinguée à l'Être a pour contrepartie inévitable la chute de la classe complémentaire dans le Néant ou dans le moindre Être.

3

*Décrire et prescrire : les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique**

L'action proprement politique est possible parce que les agents, qui font partie du monde social, ont une connaissance (plus ou moins adéquate) de ce monde et que l'on peut agir sur le monde social en agissant sur leur connaissance de ce monde. Cette action vise à produire et à imposer des représentations (mentales, verbales, graphiques ou théâtrales) du monde social qui soient capables d'agir sur ce monde en agissant sur la représentation que s'en font les agents. Ou, plus précisément, à faire ou à défaire les groupes – et, du même coup, les actions collectives qu'ils peuvent entreprendre pour transformer le monde social conformément à leurs intérêts – en produisant, en reproduisant ou en détruisant les représentations qui rendent visibles ces groupes pour eux-mêmes et pour les autres.

Objet de connaissance pour les agents qui l'habitent, le monde économique et social exerce une action qui prend la forme non d'une détermination mécanique mais d'un effet de connaissance. Il est clair que, dans le cas au moins des dominés, cet effet ne tend pas à favoriser l'action politique. On sait en effet que l'ordre social doit pour une part sa permanence au fait qu'il impose des schèmes de classement qui, étant ajustés aux classements objectifs, produisent une forme de reconnaissance de cet ordre, celle qu'implique la méconnaissance de l'arbitraire de ses fondements : la correspondance entre les divisions objectives et les schèmes

* « Décrire et prescrire. Les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique » a été publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 (mai 1980), p. 69-74, puis repris dans *Ce que parler veut dire*, p. 149-161.

classificatoires, entre les structures objectives et les structures mentales est au principe d'une sorte d'adhésion originaire à l'ordre établi. La politique commence, à proprement parler, avec la dénonciation de ce contrat tacite d'adhésion à l'ordre établi qui définit la doxa originaire ; en d'autres termes, la subversion politique présuppose une subversion cognitive, une conversion de la vision du monde.

Mais la rupture hérétique avec l'ordre établi et avec les dispositions et les représentations qu'il engendre chez les agents façonnés selon ses structures suppose elle-même la rencontre entre le discours critique et une crise objective, capable de rompre la concordance immédiate entre les structures incorporées et les structures objectives dont elles sont le produit et d'instituer une sorte d'*époché* pratique, de mise en suspens de l'adhésion première à l'ordre établi.

La subversion hérétique exploite la possibilité de changer le monde social en changeant la représentation de ce monde qui contribue à sa réalité ou, plus précisément, en opposant une *pré-vision paradoxale,* utopie, projet, programme, à la vision ordinaire, qui appréhende le monde social comme monde naturel : énoncé *performatif,* la pré-vision politique est, par soi, une pré-diction qui vise à faire advenir ce qu'elle énonce ; elle contribue pratiquement à la réalité de ce qu'elle annonce par le fait de l'énoncer, de le pré-voir et de le faire pré-voir, de le rendre concevable et surtout croyable et de créer ainsi la représentation et la volonté collectives qui peuvent contribuer à le produire. Toute théorie, le mot le dit, est un programme de perception ; mais cela n'est jamais aussi vrai que pour les théories du monde social. Et il est sans doute peu de cas où le pouvoir structurant des mots, leur capacité de prescrire sous apparence de décrire ou de dénoncer sous apparence d'énoncer, soient aussi indiscutables. Nombre de « débats d'idées » sont moins irréalistes qu'il ne paraît si l'on sait le degré auquel on peut modifier la réalité sociale en modifiant la représentation que s'en font les agents. On voit combien la réalité sociale d'une pratique comme l'alcoolisme (mais la même chose vaudrait de l'avortement, de la consommation de drogue ou de l'euthanasie) se trouve changée selon qu'elle

est perçue et pensée comme une tare héréditaire, une déchéance morale, une tradition culturelle ou une conduite de compensation. Un mot comme celui de *paternalisme* fait des ravages en jetant le soupçon sur tout ce qui enchante la relation de domination par une dénégation permanente du calcul. Comme les relations hiérarchiques organisées sur le modèle des relations enchantées dont le groupe domestique est le lieu par excellence, toutes les formes de capital symbolique, prestige, charisme, charme, et les relations d'échange par lesquelles ce capital s'accumule, échange de services, de dons, d'attentions, de soins, d'affection sont particulièrement vulnérables à l'action destructrice des mots qui dévoilent et désenchantent. Mais le pouvoir constituant du langage (religieux ou politique) et des schèmes de perception et de pensée qu'il procure ne se voit jamais aussi bien que dans les situations de crise : ces situations *paradoxales, extra-ordinaires,* appellent un discours extra-ordinaire, capable de porter au niveau des principes explicites, générateurs de réponses (quasi) systématiques, les principes pratiques de l'ethos et d'exprimer tout ce que peut avoir d'inouï, d'ineffable la situation créée par la crise.

Le discours hérétique doit non seulement contribuer à briser l'adhésion au monde du sens commun en professant publiquement la rupture avec l'ordre ordinaire, mais aussi produire un nouveau sens commun et y faire entrer, investies de la légitimité que confèrent la manifestation publique et la reconnaissance collective, les pratiques et les expériences jusque-là tacites ou refoulées de tout un groupe. En effet, parce que tout langage qui se fait écouter de tout un groupe est un langage autorisé, investi de l'autorité de ce groupe, il autorise ce qu'il désigne en même temps qu'il l'exprime, puisant sa légitimité dans le groupe sur lequel il exerce son autorité et qu'il contribue à produire comme tel en lui offrant une expression unitaire de ses expériences. L'efficacité du discours hérétique réside non dans la magie d'une force immanente au langage, telle l'*illocutionary force* d'Austin, ou à la *personne* de son auteur, tel le charisme de Weber – deux concepts écrans qui empêchent de s'interroger sur les raisons des effets qu'ils ne font que

désigner –, mais dans la dialectique entre le langage autorisant et autorisé et les dispositions du groupe qui l'autorise et s'en autorise. Ce processus dialectique s'accomplit, en chacun des agents concernés et, au premier chef, chez le producteur du discours hérétique, dans et par le *travail d'énonciation* qui est nécessaire pour extérioriser l'intériorité, pour nommer l'innommé, pour donner à des dispositions préverbales et préréflexives et à des expériences ineffables et inobservables un commencement d'objectivation dans des mots qui, par nature, les rendent à la fois communes et communicables, donc sensées et socialement sanctionnées. Il peut aussi s'accomplir dans le travail de dramatisation, particulièrement visible dans la prophétie exemplaire, qui est seul capable de discréditer les évidences de la doxa, et dans la transgression qui est indispensable pour *nommer l'innommable,* pour forcer les censures, institutionnalisées ou intériorisées, qui interdisent le retour du refoulé, et d'abord chez l'hérésiarque lui-même.

Mais c'est dans la constitution des groupes que se voient le mieux l'efficacité des représentations, et en particulier des mots, des mots d'ordre, des théories qui contribuent à faire l'ordre social en imposant les principes de di-vision, et, plus largement, le pouvoir symbolique de tout le théâtre politique qui réalise et officialise les visions du monde et les divisions politiques. Le travail politique de représentation (dans des mots ou des théories mais aussi dans des manifestations, des cérémonies ou toute autre forme de symbolisation des divisions ou des oppositions) porte à l'objectivité d'un discours public ou d'une pratique exemplaire une manière de voir et de vivre le monde social jusque-là reléguée à l'état de disposition pratique ou d'expérience tacite et souvent confuse (malaise, révolte, etc.) ; il permet ainsi aux agents de se découvrir des propriétés communes par-delà la diversité des situations particulières qui isolent, divisent, démobilisent, et de construire leur identité sociale sur la base de traits ou d'expériences qui semblaient incomparables aussi longtemps que faisait défaut le principe de pertinence propre à les constituer en indices de l'appartenance à une même classe.

Le passage de l'état de groupe pratique à l'état de groupe institué (classe, nation, etc.) suppose la construction du principe de classement capable de produire l'ensemble des propriétés distinctives qui sont caractéristiques de l'ensemble des membres de ce groupe et d'annuler du même coup l'ensemble des propriétés non pertinentes qu'une partie ou la totalité de ses membres possèdent à d'autres titres (par exemple les propriétés de nationalité, d'âge ou de sexe) et qui pourraient servir de base à d'autres constructions. La lutte se trouve donc au principe même de la construction de la classe (sociale, ethnique, sexuelle, etc.) : il n'est pas de groupe qui ne soit lieu d'une lutte pour l'imposition du principe légitime de construction des groupes et il n'est pas de distribution de propriétés, qu'il s'agisse du sexe ou de l'âge, de l'instruction ou de la richesse, qui ne puisse servir de base à des divisions et à des luttes proprement politiques. La construction de groupes dominés sur la base de telle ou telle différence spécifique est inséparable de la déconstruction de groupes établis sur la base de propriétés ou de qualités génériques (les hommes, les vieux, les Français, les Parisiens, les citoyens, les patriotes, etc.) qui, dans un autre état des rapports de force symbolique, définissaient l'identité sociale, parfois même l'identité légale, des agents concernés. Toute tentative pour instituer une nouvelle division doit en effet compter avec la résistance de ceux qui, occupant la position dominante dans l'espace ainsi divisé, ont intérêt à la perpétuation d'un rapport doxique au monde social qui porte à accepter comme naturelles les divisions établies ou à les nier symboliquement par l'affirmation d'une unité (nationale, familiale, etc.) plus haute[1]. Autrement dit, les dominants ont partie liée avec le consensus, accord fondamental sur le sens du monde social (ainsi

1. Ainsi s'expliquent toutes les condamnations de la « politique », identifiée aux luttes de partis et de factions, que les conservateurs n'ont cessé de professer, tout au long de l'histoire, de Napoléon III à Pétain (cf. M. Marcel, « Inventaire des apolitismes en France », *in* Association française de science politique, *La dépolitisation, mythe ou réalité ?*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 49-51).

converti en monde naturel, doxique) qui trouve son fondement dans l'accord sur les principes de di-vision.

Au travail moteur de la critique hérétique répond le travail résistant de l'orthodoxie. Les dominés ont partie liée avec le discours et la conscience, voire la science, puisqu'ils ne peuvent se constituer en groupe séparé, se mobiliser et mobiliser la force qu'ils détiennent à l'état potentiel qu'à condition de mettre en question les catégories de perception de l'ordre social qui, étant le produit de cet ordre, leur imposent la reconnaissance de cet ordre, donc la soumission.

> Les dominés sont d'autant moins aptes à opérer la révolution symbolique qui est la condition de la réappropriation de l'identité sociale dont les dépossède, même subjectivement, l'acceptation des taxinomies dominantes que sont plus réduites la force de subversion et la compétence critique qu'ils ont accumulées au cours des luttes antérieures et plus faible, par conséquent, la conscience des propriétés positives ou, plus probablement, négatives qui les définissent : dépossédés des conditions économiques et culturelles de la prise de conscience de leur dépossession et enfermés dans les limites de la connaissance qu'autorisent leurs instruments de connaissance, les sous-prolétaires et les paysans prolétarisés engagent souvent dans les discours et les actions destinés à subvertir l'ordre dont ils sont victimes les principes de division logique qui sont au principe même de cet ordre (cf. les guerres de religion).

Au contraire, les dominants, faute de pouvoir restaurer le *silence de la doxa*, s'efforcent de produire par un discours purement réactionnel le substitut de tout ce que menace l'existence même du discours hérétique. Ne trouvant rien à redire au monde social tel qu'il est, ils s'efforcent d'imposer universellement, par un discours tout empreint de la simplicité et de la transparence du bon sens, le sentiment d'évidence et de nécessité que ce monde leur impose ; ayant intérêt au laisser-faire, ils travaillent à annuler la politique dans un discours politique dépolitisé, produit d'un travail de neutralisation ou, mieux, de dénégation, qui vise à restaurer l'état d'innocence originaire de la doxa et qui, étant

orienté vers la naturalisation de l'ordre social, emprunte toujours le langage de la nature.

> Ce langage politique non marqué politiquement se caractérise par une rhétorique de l'impartialité, marquée par les effets de symétrie, d'équilibre, de juste milieu, et soutenue par un ethos de la bienséance et de la décence, attesté par l'évitement des formes les plus violentes de la polémique, par la discrétion, le respect affiché de l'adversaire, bref, tout ce qui manifeste la dénégation de la lutte politique en tant que lutte. Cette stratégie de la neutralité (éthique) trouve son accomplissement naturel dans la rhétorique de la scientificité.

Cette nostalgie de la protodoxa s'exprime en toute naïveté dans le culte de tous les conservatismes pour le « bon peuple » (le plus souvent incarné par le paysan) dont les euphémismes du discours orthodoxe (« les gens simples », les « classes modestes », etc.) désignent bien la propriété essentielle, la soumission à l'ordre établi. En fait la lutte entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie dont le champ politique est le lieu dissimule l'opposition entre l'ensemble des thèses politiques (orthodoxes ou hétérodoxes), c'est-à-dire l'univers de ce qui peut s'énoncer politiquement dans le champ politique, et tout ce qui reste hors de discussion (dans le champ), c'est-à-dire hors des prises du discours et qui, relégué à l'état de doxa, se trouve admis sans discussion ni examen par ceux-là mêmes qui s'affrontent au niveau des choix politiques déclarés.

La lutte dont la connaissance du monde social est l'enjeu n'aurait pas d'objet si chaque agent trouvait en lui-même le principe d'une connaissance infaillible de la vérité de sa condition et de sa position dans l'espace social et si les mêmes agents ne pouvaient se reconnaître dans des discours et des classements différents (selon la classe, l'ethnie, la religion, le sexe, etc.), ou dans des évaluations opposées des produits des mêmes principes de classement ; mais les effets de cette lutte seraient totalement imprévisibles s'il n'y avait aucune limite à l'allodoxia, à l'erreur de perception et surtout d'expression, et si la propension à se recon-

naître dans les différents discours et les différents classements proposés était également probable pour tous les agents, quelle que soit leur position dans l'espace social (donc leurs dispositions) et quelles que soient la structure de cet espace, la forme des distributions et la nature des divisions selon lesquelles il s'organise réellement.

L'effet de pré-vision ou de théorie (entendu comme l'effet d'imposition de principes de di-vision que réalise toute explicitation) joue dans la marge d'incertitude qui résulte de la discontinuité entre les évidences silencieuses de l'ethos et les manifestations publiques du logos : à la faveur de l'allodoxia que rend possible la distance entre l'ordre de la pratique et l'ordre du discours, les mêmes dispositions peuvent se reconnaître dans des prises de position très différentes, parfois opposées. C'est dire que la science est vouée à exercer un effet de théorie, mais d'une forme tout à fait particulière : en manifestant dans un discours cohérent et empiriquement validé ce qui était jusque-là ignoré, c'est-à-dire, selon les cas, implicite ou refoulé, elle transforme la représentation du monde social et, du même coup, le monde social, dans la mesure au moins où elle rend possibles des pratiques conformes à cette représentation transformée. Ainsi, s'il est vrai que l'on peut faire remonter à peu près aussi loin que l'on veut dans l'histoire les premières manifestations de la lutte des classes et même les premières expressions plus ou moins élaborées d'une « théorie » de la lutte des classes (dans la logique des « précurseurs »), il reste que c'est seulement après Marx et même après la constitution de partis capables d'imposer (à grande échelle) une vision du monde social organisée selon la théorie de la lutte des classes que l'on peut en toute rigueur parler de classes et de lutte des classes. Si bien que ceux qui, au nom du marxisme, cherchent les classes et la lutte des classes dans des sociétés précapitalistes, et prémarxistes, commettent une erreur théorique tout à fait typique de la combinaison de réalisme scientiste et d'économisme qui incline toujours la tradition marxiste à chercher les classes dans la réalité même du monde social, souvent réduite à sa

dimension économique[2] : paradoxalement, la théorie marxiste, qui a exercé un effet de théorie sans équivalent dans l'histoire, n'accorde aucune place à l'effet de théorie dans sa théorie de l'histoire, et de la classe. Réalité et volonté, la classe (ou la lutte des classes) est réalité dans la mesure où elle est volonté et volonté dans la mesure où elle est réalité : les pratiques et les représentations politiques (et en particulier les représentations de la division en classes) telles qu'on peut les observer et les mesurer à un moment donné du temps dans une société qui a été durablement exposée à la théorie de la lutte des classes sont pour une part le produit de l'effet de théorie ; étant entendu que cet effet a dû une part de son efficacité symbolique au fait que la théorie de la lutte des classes était fondée objectivement, dans des propriétés objectives et incorporées, et rencontrait de ce fait la complicité des dispositions du sens politique. Les catégories selon lesquelles un groupe se pense et selon lesquelles il se représente sa propre réalité contribuent à la réalité de ce groupe. Ce qui signifie que toute l'histoire du mouvement ouvrier et des théories à travers lesquelles il a construit la réalité sociale est présente dans la réalité de ce mouvement considéré à un moment donné du temps. C'est dans les luttes qui font l'histoire du monde social que se construisent les catégories de perception du monde social et du même coup les groupes construits selon ces catégories[3].

La description scientifique la plus strictement constative est toujours exposée à fonctionner comme prescription capable de contribuer à sa propre vérification en exerçant un effet de théorie propre à favoriser l'avènement de ce qu'elle annonce. Au même titre que la formule : « La séance

2. La tension toujours présente dans les écrits des théoriciens marxistes entre le scientisme sociologiste et le volontarisme spontanéiste tient sans doute au fait que, selon leur position dans la division du travail de production culturelle, selon aussi l'état dans lequel se présentent les classes sociales, les théoriciens mettent plutôt l'accent sur la classe comme condition ou sur la classe comme volonté.

3. Ce qui fait que l'histoire (et en particulier l'histoire des catégories de pensée) constitue une des conditions de la prise de possession de la pensée politique par elle-même.

est ouverte », la thèse : « Il y a deux classes » peut être entendue comme un énoncé constatif ou comme un énoncé performatif. C'est ce qui rend intrinsèquement indécidables toutes les thèses politiques qui, comme l'affirmation ou la négation de l'existence des classes, des régions ou des nations, prennent position sur la réalité de différentes représentations de la réalité, ou sur leur pouvoir de faire la réalité. La science, qui peut être tentée de trancher ces débats en donnant une mesure objective du degré de réalisme des positions en présence, ne peut, en bonne logique, que décrire l'espace des luttes qui ont pour enjeu, entre autres choses, la représentation des forces engagées dans la lutte et de leurs chances de succès : cela sans ignorer que toute évaluation « objective » de ces aspects de la réalité qui sont en jeu dans la réalité est propre à exercer des effets tout à fait réels. Comment ne pas voir que la prévision peut fonctionner non seulement dans l'intention de son auteur, mais aussi dans la réalité de son devenir social, soit comme *self-fulfilling prophecy*, représentation performative, capable d'exercer un effet proprement politique de consécration de l'ordre établi (et d'autant plus puissant qu'elle est plus reconnue), soit comme *exorcisme*, capable de susciter les actions propres à la démentir ? Comme l'a bien montré Gunnar Myrdal, les mots clés du lexique de l'économie, non seulement des termes comme « principe », « équilibre », « productivité », « ajustement », « fonction », etc., mais aussi des concepts plus centraux, plus inévitables, comme « utilité », « valeur », « coûts réels » ou « subjectifs », etc., sans parler de notions telles que « économique », « naturel », « équitable » (à quoi il faudrait ajouter « rationnel »), sont toujours à la fois descriptifs et prescriptifs[4].

La science la plus neutre exerce des effets qui ne le sont nullement : ainsi, par le seul fait d'établir et de publier la valeur prise par la fonction de probabilité d'un événement, c'est-à-dire, comme l'indique Popper, la force de la *propension* que cet événement a de se produire, propriété

4. G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, New York, Simon and Schuster, 1964, spéct., p. 10-21.

objective inhérente à la nature des choses, on peut contribuer à renforcer la « prétention à exister », comme disait Leibniz, de cet événement, en déterminant les agents à s'y préparer et à s'y soumettre ou, au contraire, les inciter à se mobiliser pour le contrecarrer en se servant de la connaissance du probable pour en rendre plus difficile, sinon impossible, l'apparition. De même, ce n'est pas assez de substituer à l'opposition scolaire entre deux manières de concevoir la différenciation sociale, comme ensemble de strates hiérarchisées ou comme ensemble de classes antagonistes, la question, capitale pour toute stratégie révolutionnaire, de savoir si, au moment considéré, les classes dominées constituent un pouvoir antagoniste, capable de définir ses propres objectifs, bref, une classe mobilisée, ou, au contraire, une strate située au point le plus bas d'un espace hiérarchisé, et définie par sa distance aux valeurs dominantes, ou, en d'autres termes, si la lutte entre les classes est une lutte révolutionnaire, visant à renverser l'ordre établi, ou une lutte de concurrence, sorte de course poursuite dans laquelle les dominés s'efforcent de s'approprier les propriétés des dominants. Rien ne serait plus exposé au démenti du réel, donc moins scientifique, qu'une réponse à cette question qui, fondée exclusivement sur les pratiques et les dispositions des agents au moment considéré, omettrait de prendre en compte l'existence ou la non-existence d'agents ou d'organisations capables de travailler à confirmer ou à infirmer l'une ou l'autre vision, sur la base de prévisions plus ou moins réalistes des chances objectives de l'une ou l'autre possibilité, prévisions et chances elles-mêmes susceptibles d'être affectées par la connaissance scientifique de la réalité.

Tout permet de supposer que l'*effet de théorie*, qui peut être exercé, dans la réalité même, par des agents et des organisations capables d'imposer un principe de di-vision ou, si l'on veut, de produire ou de renforcer symboliquement la propension systématique à privilégier certains aspects du réel et à en ignorer d'autres, est d'autant plus puissant et surtout plus durable que l'explicitation et l'objectivation sont plus fondées dans la réalité et que les

divisions pensées correspondent plus exactement à des divisions réelles. En d'autres termes, la force potentielle qui se trouve mobilisée par la constitution symbolique est d'autant plus importante que les *propriétés classificatoires* par lesquelles un groupe se caractérise explicitement et dans lesquelles il se *reconnaît* recouvrent plus complètement les propriétés dont les agents constitutifs du groupe sont objectivement dotés (et qui définissent leur position dans la distribution des instruments d'appropriation du produit social accumulé).

La science des mécanismes sociaux qui, comme les mécanismes d'hérédité culturelle liés au fonctionnement du système scolaire ou les mécanismes de domination symbolique corrélatifs de l'unification du marché des biens économiques et culturels, tendent à assurer la reproduction de l'ordre établi peut être mise au service d'un laisser-faire opportuniste, attaché à *rationaliser* (au double sens) le fonctionnement de ces mécanismes. Mais elle peut tout aussi bien servir de fondement à une politique orientée vers des fins totalement opposées qui, rompant tant avec le volontarisme de l'ignorance ou du désespoir qu'avec le laisser-faire, s'armerait de la connaissance des mécanismes pour tenter de les neutraliser ; et qui trouverait dans la connaissance du probable non une incitation à la démission fataliste ou à l'utopisme irresponsable mais le fondement d'un refus du probable fondé sur la maîtrise scientifique des lois de production de l'éventualité refusée.

TROISIÈME PARTIE

Pouvoir symbolique et champ politique

1

*Sur le pouvoir symbolique**

Né de l'effort pour présenter le bilan d'un ensemble de recherches sur le symbolisme dans une situation scolaire d'un type particulier, celle de la conférence dans une université étrangère (Chicago, avril 1973), ce texte ne doit pas être lu comme une histoire, même scolaire, des théories du symbolisme, ni surtout comme une sorte de reconstruction pseudo-hégélienne de la démarche qui aurait conduit, par dépassements successifs, vers la « théorie finale ».

Si « l'immigration des idées », comme dit Marx, se fait rarement sans dommage, c'est qu'elle sépare les productions culturelles du système de repères théoriques par rapport auxquels elles se sont définies, consciemment ou inconsciemment, c'est-à-dire du champ de production balisé par des noms propres ou des concepts en *-isme* qu'elles contribuent toujours moins à définir qu'il ne les définit. C'est pourquoi les situations d'« immigration » imposent avec une force particulière la mise au jour de l'horizon de référence qui, dans les situations ordinaires, peut demeurer à l'état implicite. Mais il va de soi que le fait de *rapatrier* ce produit d'exportation implique de graves dangers de naïveté et de simplification – et aussi de grands risques, puisqu'il livre un instrument d'objectivation.

Toutefois, en un état du champ où l'on voit le pouvoir partout, comme en d'autres temps on se refusait à le reconnaître là où il crève les yeux, il n'est pas inutile de rappeler que, sans jamais en faire, par une autre manière de le dissoudre, une

* « Sur le pouvoir symbolique » a été publié dans *Annales*, 32/3 (mai-juin 1977), p. 405-411.

sorte de « cercle dont le centre est partout et nulle part », on doit savoir le découvrir là où il se donne le moins à voir, là où il est le plus parfaitement méconnu, donc reconnu : le pouvoir symbolique est en effet ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils l'exercent.

1. *Les « systèmes symboliques » (art, religion, langue) en tant que structures structurantes*

La tradition néokantienne (Humboldt-Cassirer ou, variante américaine, Sapir-Whorf pour le langage) traite les différents univers symboliques, mythe, langue, art, science, comme des instruments de connaissance et de construction du monde des objets, comme des « formes symboliques », reconnaissant, comme le note Marx *(Thèses sur Feuerbach)*, l'« aspect actif » de la connaissance. Dans la même ligne, mais avec une intention plus proprement historique, Panofsky traite la perspective comme une *forme historique*, sans aller toutefois jusqu'à en reconstruire systématiquement les *conditions sociales* de production.

Durkheim s'inscrit explicitement dans la tradition kantienne. Toutefois, du fait qu'il entend donner une réponse « positive » et « empirique » au problème de la connaissance en échappant à l'alternative de l'apriorisme et de l'empirisme, il jette les fondements *d'une sociologie des formes symboliques* (Cassirer dira expressément qu'il utilise le concept de « forme symbolique » comme un équivalent de forme de classification ; cf. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 16). Avec Durkheim, les formes de classification cessent d'être des formes universelles (transcendantales) pour devenir (comme implicitement chez Panofsky) des *formes sociales*, c'est-à-dire arbitraires (relatives à un groupe particulier) et socialement déterminées [1].

1. On pense au sens étymologique de *katègoreisthai* tel que le rappelle Heidegger : accuser publiquement ; et du même coup à la terminologie de la parenté, exemple par excellence de catégories sociales (termes d'adresse).

INSTRUMENTS SYMBOLIQUES

comme	comme	comme
structures structurantes	***structures structurées***	***instruments de domination***
Instruments de connaissance et de construction du monde objectif	Moyens de communication (langue ou culture, vs discours ou comportement)	Pouvoir Division du travail (classes sociales) Division du travail idéologique (manuel/intellectuel) Fonction de domination
Formes symboliques structures subjectives (modus operandi) Kant - Cassirer	*Objets symboliques* structures objectives (opus operatum) Hegel - Saussure	*Idéologies* (vs mythes, langues) Marx Weber
Sapir - Whorf culturalisme	Durkheim - Mauss Formes *sociales* de classification	Lévi - Strauss (sémiologie)	corps de spécialistes en concurrence pour le monopole de la production culturelle légitime
Signification : objectivité comme accord des sujets (consensus)	Signification : sens objectif en tant que produit de la communication qui est la condition de la communication		

sociologie des formes symboliques : contribution du pouvoir symbolique à l'ordre gnoséologique. Sens = consensus, i.e. doxa

Pouvoir idéologique comme contribution spécifique de la violence symbolique (orthodoxie), à la violence politique (domination)

Division du travail de domination

Dans cette tradition idéaliste, l'objectivité du sens du monde se définit par l'accord des subjectivités structurantes (sensus = consensus).

2. *Les « systèmes symboliques » en tant que structures structurées (justiciables d'une analyse structurale)*

L'analyse structurale constitue l'instrument méthodologique qui permet de réaliser l'ambition néokantienne, de saisir la logique spécifique de chacune des « formes symboliques » : procédant, selon le vœu de Schelling, à une lecture proprement *tautégorique* (par opposition à *allégorique*) qui ne réfère le mythe à rien d'autre qu'à lui-même, l'analyse structurale vise à dégager la structure immanente à chaque production symbolique. Mais, à la différence de la tradition néokantienne, qui mettait l'accent sur le *modus operandi*, sur l'activité productrice de la conscience, la tradition structuraliste privilégie l'*opus operatum*, les structures structurées. Cela se voit bien dans la représentation que Saussure, le fondateur de cette tradition, se fait de la langue : système structuré, la langue est fondamentalement traitée comme condition d'intelligibilité de la parole, comme médium structuré que l'on doit construire pour rendre raison de la relation constante entre le son et le sens. (Par l'opposition qu'il établit entre l'iconologie et l'iconographie et qui est l'équivalent exact de l'opposition entre la phonologie et la phonétique, Panofsky – et tout l'aspect de son œuvre qui vise à dégager les structures profondes des œuvres d'art – se situe dans cette tradition.)

Première synthèse

Instruments de connaissance et de communication, les « systèmes symboliques » ne peuvent exercer un pouvoir structurant que parce qu'ils sont structurés. Le pouvoir symbolique est un pouvoir de construction de la réalité qui tend à établir un ordre *gnoséologique* : le sens immédiat du

monde (et en particulier du monde social) suppose ce que Durkheim appelle le *conformisme logique*, c'est-à-dire « une conception homogène du temps, de l'espace, du nombre, de la cause, qui rend l'accord possible entre les intelligences ». Durkheim – ou, après lui, Radcliffe-Brown, qui fait reposer la « solidarité sociale » sur le fait de partager un système symbolique – a le mérite de désigner explicitement la *fonction sociale* (au sens du structuro-fonctionnalisme) du symbolisme, authentique fonction politique qui ne se réduit pas à la fonction de communication des structuralistes. Les symboles sont les instruments par excellence de l'« intégration sociale » : en tant qu'instrument de connaissance et de communication (cf. l'analyse durkheimienne de la fête), ils rendent possible le *consensus* sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social ; l'intégration « logique » est la condition de l'intégration « morale[2] ».

3. *Les productions symboliques comme instruments de domination*

La tradition marxiste privilégie les *fonctions politiques* des « systèmes symboliques » au détriment de leur structure logique et de leur fonction gnoséologique (bien qu'Engels parle d'« expression systématique » à propos du droit) ; ce fonctionnalisme (qui n'a rien de commun avec le structuro-fonctionnalisme à la manière de Durkheim ou de Radcliffe-Brown) rend raison des productions symboliques en les rapportant aux intérêts de la classe dominante. Par opposition au mythe, produit collectif et collectivement approprié, les idéologies servent des intérêts particuliers qu'elles tendent à présenter comme des intérêts universels, communs

2. La tradition néophénoménologique (Schütz, Peter Berger) et certaines formes de l'ethnométhodologie acceptent les mêmes présupposés par le seul fait d'omettre la question des conditions sociales de possibilité de l'*expérience doxique* (Husserl) du monde (et en particulier du monde social), c'est-à-dire de l'expérience du monde social comme allant de soi (*taken for granted*, comme dit Schütz).

à l'ensemble du groupe. La culture dominante contribue à l'intégration réelle de la classe dominante (en assurant une communication immédiate entre tous ses membres et en les distinguant des autres classes) ; à l'intégration fictive de la société dans son ensemble, donc à la démobilisation (fausse conscience) des classes dominées ; à la légitimation de l'ordre établi par l'établissement de distinctions (hiérarchies) et la légitimation de ces distinctions. Cet effet idéologique, la culture dominante le produit en dissimulant la fonction de division sous la fonction de communication : la culture qui unit (médium de communication) est aussi la culture qui sépare (instrument de distinction) et qui légitime les distinctions en contraignant toutes les cultures (désignées comme sous-cultures) à se définir par leur distance à la culture dominante.

Deuxième synthèse

Contre toutes les formes de l'erreur « interactionniste » qui consiste à réduire les rapports de force à des rapports de communication, il ne suffit pas de noter que les rapports de communication sont toujours, inséparablement, des rapports de pouvoir qui dépendent, dans leur forme et leur contenu, du pouvoir matériel ou symbolique accumulé par les agents (ou les institutions) engagés dans ces rapports et qui, comme le don ou le potlatch, peuvent permettre d'accumuler du pouvoir symbolique. C'est en tant qu'instruments structurés et structurants de communication et de connaissance que les « systèmes symboliques » remplissent leur fonction politique d'instruments d'imposition ou de légitimation de la domination, qui contribuent à assurer la domination d'une classe sur une autre (violence symbolique) en apportant le renfort de leur force propre aux rapports de force qui les fondent et en contribuant ainsi, selon le mot de Weber, à la « domestication des dominés ».

Les différentes classes et fractions de classes sont engagées dans une lutte proprement symbolique pour imposer la définition du monde social la plus conforme à leurs inté-

rêts, le champ des prises de positions idéologiques reproduisant sous une forme transfigurée le champ des positions sociales[3]. Elles peuvent mener cette lutte soit directement, dans les conflits symboliques de la vie quotidienne, soit par procuration, au travers de la lutte que se livrent les spécialistes de la production symbolique (producteurs à plein temps) et qui a pour enjeu le monopole de la violence symbolique légitime (cf. Weber), c'est-à-dire du pouvoir d'imposer (voire d'inculquer) des instruments de connaissance et d'expression (taxinomies) arbitraires (mais ignorés comme tels) de la réalité sociale. Le champ de production symbolique est un microcosme de la lutte symbolique entre les classes : c'est en servant leurs propres intérêts dans la lutte interne au champ de production (et dans cette mesure seulement) que les producteurs servent les intérêts des groupes extérieurs au champ de production.

La classe dominante est le lieu d'une lutte pour la hiérarchie des principes de hiérarchisation : les fractions dominantes, dont le pouvoir repose sur le capital économique, visent à imposer la légitimité de leur domination soit par leur propre production symbolique, soit par l'intermédiaire des idéologues conservateurs qui ne servent jamais vraiment les intérêts des dominants que *par surcroît* et qui menacent toujours de détourner à leur profit le pouvoir de définition du monde social qu'ils détiennent par délégation ; la fraction dominée (clercs ou « intellectuels » et « artistes » selon l'époque) tend toujours à placer le capital spécifique auquel elle doit sa position, au sommet de la hiérarchie des principes de hiérarchisation.

4. *Instruments de domination structurants parce que structurés, les systèmes idéologiques que les spécialistes produisent par et pour la lutte pour le monopole de la production idéologique légitime reproduisent sous une forme mécon-*

3. Les prises de position idéologiques des dominants sont des stratégies de reproduction tendant à renforcer *dans* la classe et hors de la classe la croyance dans la légitimité de la domination de la classe.

naissable, par l'intermédiaire de l'homologie entre le champ de production idéologique et le champ des classes sociales, la structure du champ des classes sociales.

Les « systèmes symboliques » se distinguent fondamentalement selon qu'ils sont produits et du même coup appropriés par l'ensemble du groupe ou, au contraire, produits par un corps de *spécialistes* et, plus précisément, par un champ de production et de circulation relativement autonome : l'histoire de la transformation du mythe en religion (idéologie) n'est pas séparable de l'histoire de la constitution d'un corps de producteurs spécialisés de discours et de rites religieux, c'est-à-dire du progrès de la *division du travail religieux,* qui est lui-même une dimension du progrès de la division du travail social, donc de la division en classes et qui conduit, entre autres conséquences, à *déposséder* des laïcs des instruments de production symbolique[4].

Les idéologies doivent leur structure et leurs fonctions les plus spécifiques aux conditions sociales de leur production et de leur circulation, c'est-à-dire aux fonctions qu'elles remplissent premièrement pour les spécialistes en concurrence pour le monopole de la compétence considérée (religieuse, artistique, etc.), et secondairement et par surcroît pour les non-spécialistes. Rappeler que les idéologies sont toujours *doublement déterminées,* qu'elles doivent leurs caractéristiques les plus spécifiques non seulement aux intérêts des classes ou des fractions de classe qu'elles expriment (fonction de sociodicée), mais aussi aux intérêts spécifiques de ceux qui les produisent et à la logique spécifique du champ de production (communément transfigurée en idéologie de la « création » et du « créateur »), c'est se donner le moyen d'échapper à la réduction brutale des produits idéologiques aux intérêts des classes qu'ils servent (effet de « court-circuit » fréquent dans la critique « marxiste ») sans succomber

4. L'existence d'un champ de production spécialisé est la condition de l'apparition d'une lutte entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie qui ont en commun de se distinguer de la *doxa*, c'est-à-dire de l'indiscuté.

à l'illusion idéaliste consistant à traiter les productions idéologiques comme des totalités autosuffisantes et auto-engendrées justiciables d'une analyse pure et purement interne (sémiologie)[5].

La fonction proprement idéologique du champ de production idéologique s'accomplit de manière quasi automatique sur la base de l'homologie de structure entre le champ de production idéologique et le champ de la lutte des classes. L'homologie entre les deux champs fait que les luttes pour les enjeux spécifiques du champ autonome produisent automatiquement des formes *euphémisées* des luttes économiques et politiques entre les classes : c'est dans la correspondance de structure à structure que s'accomplit la fonction proprement idéologique du discours dominant, médium structuré et structurant tendant à imposer l'appréhension de l'ordre établi comme naturel (orthodoxie) à travers l'imposition masquée (donc méconnue comme telle) de systèmes de classement et de structures mentales objectivement ajustées aux structures sociales. Le fait que la correspondance ne s'effectue que de système à système masque, tant aux yeux des producteurs eux-mêmes qu'aux yeux des profanes, que les systèmes de classement internes reproduisent sous une forme méconnaissable les taxinomies directement politiques et que l'axiomatique spécifique de chaque champ spécialisé est la forme transformée (conformément aux lois spécifiques du champ) des principes fondamentaux de la division du travail (par exemple, le système de classement universitaire qui mobilise sous une forme méconnaissable les divisions objectives de la structure sociale et spécialement la division du travail – théorie et pratique – convertit des propriétés sociales en propriétés de nature). L'effet proprement idéologique consiste précisément dans imposition

5. C'est échapper aussi à l'ethnologisme (visible en particulier dans l'analyse de la pensée archaïque) qui consiste à traiter les idéologies comme des mythes, c'est-à-dire comme des produits indifférenciés d'un travail collectif, et de passer ainsi sous silence tout ce qu'elles doivent aux caractéristiques du champ de production (e.g dans la tradition grecque, les réinterprétations ésotériques des traditions mythiques).

de systèmes de classement politiques sous les apparences légitimes de taxinomies philosophiques, religieuses, juridiques, etc. Les systèmes symboliques doivent leur force propre au fait que les rapports de force qui s'y expriment ne s'y manifestent que sous la forme méconnaissable de rapports de sens (déplacement).

Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est *reconnu*, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire. Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans les « systèmes symboliques » sous la forme d'une « illocutionary force » mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la *croyance*[6]. Ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre ou de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire.

Le pouvoir symbolique, pouvoir subordonné, est une forme transformée, c'est-à-dire méconnaissable, transfigurée et légitimée, des autres formes de pouvoir : on ne peut dépasser l'alternative des modèles énergétiques qui décrivent les relations sociales comme des rapports de force et des modèles cybernétiques qui en font des relations de communication, qu'à condition de décrire les lois de transformation qui régissent la transmutation des différentes espèces de capital en capital symbolique et en particulier le travail de dissimulation et de transfiguration (en un mot, d'*euphémisation*) qui assure une véritable transsubstantia-

6. Les symboles du pouvoir (vêtements, sceptre, etc.) ne sont que du capital symbolique *objectivé* et leur efficacité est soumise aux mêmes conditions.

tion des rapports de force en faisant méconnaître-reconnaître la violence qu'ils enferment objectivement et en les transformant ainsi en pouvoir symbolique, capable de produire des effets réels sans dépense apparente d'énergie[7].

7. La destruction de ce pouvoir d'imposition symbolique fondé sur la méconnaissance suppose la *prise de conscience* de l'arbitraire, c'est-à-dire le dévoilement de la vérité objective et l'anéantissement de la croyance : c'est dans la mesure où il détruit les fausses évidences de l'orthodoxie, restauration fictive de la *doxa*, et en neutralise le pouvoir de démobilisation, que le discours hétérodoxe enferme un pouvoir symbolique de mobilisation et de subversion, pouvoir d'actualiser le pouvoir potentiel des classes dominées.

2

*La représentation politique**

« Une intention, observe Wittgenstein, s'incarne dans une situation, dans des coutumes et des institutions humaines. Si la technique des échecs n'existait pas, je ne pourrais former *l'intention* de jouer aux échecs [1]. » L'intention politique ne se constitue que dans la relation à un état déterminé du jeu politique et, plus précisément, de l'univers des techniques d'action et d'expression qu'il offre à un moment donné du temps. Dans ce cas comme ailleurs, le passage de l'implicite à l'explicite, de l'impression subjective à l'expression objective, à la manifestation publique dans un discours ou un acte public représente une forme d'officialisation, de légitimation : ce n'est pas par hasard si, comme le remarque Benveniste, tous les mots qui ont un rapport avec le droit ont une racine qui signifie *dire*.

Le champ (de production) politique est le lieu, inaccessible en fait aux profanes, où se fabriquent, dans la concurrence entre les professionnels qui s'y trouvent engagés, des formes de perception et d'expression politiquement agissantes et légitimes, qui sont offertes aux citoyens ordinaires, réduits au statut de « consommateurs ». Ceux-ci sont d'autant plus complètement voués à la délégation inconditionnelle à leurs représentants qu'ils sont plus dépourvus de *compétence sociale* pour la politique et d'instruments de production propres de discours ou d'actes politiques.

---

* « La représentation politique » est une version modifiée d'un article paru dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37 (février-mars 1981), p. 3-24.

1. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1953, paragraphe 337, p. 108.

Ce n'est jamais sans réticence ni ambivalence que les plus dotés en capital culturel, qui se sentent capables, la plupart du temps, de produire eux-mêmes leurs actes et leurs opinions politiques, se résignent à la dépossession qu'implique la délégation. Cela se voit bien dans le fait que les partis ou les mouvements favoris des intellectuels sont voués à la division en sectes irréductibles. De leur côté, les dirigeants des grandes entreprises industrielles et commerciales, qui peuvent se contenter de groupes de pression, d'associations ou de partis-associations[2], ont souvent une image négative ou, du moins, ambivalente, de l'univers politique : d'une part, parce que celui-ci est le lieu d'une mise en question de l'ordre existant qui, en tant que telle, a quelque chose de malséant ; d'autre part, parce que l'homme politique est soumis aux sanctions du vote et du jugement collectif et qu'il y a dans sa fonction une dimension de « service ». Il s'ensuit que les élus des partis conservateurs sont souvent des gens pour qui la politique est soit une carrière secondaire (pour ceux qui ont préalablement accumulé du capital dans une autre carrière, notamment celle de fonctionnaire), soit une carrière de substitution pour ceux qui n'ont pas pleinement réussi dans la vie professionnelle.

Quant aux plus démunis économiquement et culturellement, ils n'ont d'autre choix que la démission ou la remise de soi au parti, organisation permanente qui doit produire la *représentation permanente de l'existence continue en tant que « classe »* mobilisée ou mobilisable de ceux qu'il prétend représenter et qui sont toujours menacés de retomber

2. On peut appeler *parti-association* une organisation dont l'objectif quasi exclusif est la préparation des élections et qui doit à cette fonction permanente une permanence que ne possèdent pas les associations ordinaires : proche de l'association par le caractère limité et partiel de ses objectifs et de l'engagement qu'il demande et, du même coup, par la composition sociale fortement diversifiée de sa *clientèle* (faite d'électeurs et non de militants), il est proche du parti par la permanence que lui impose la récurrence de la fonction spécifique, la préparation des élections. (Il est remarquable que le *parti idéal* tel que le décrit Ostrogorski soit exactement une association, c'est-à-dire une organisation *temporaire*, créée *ad hoc* en vue d'une revendication déterminée ou d'une cause spécifique).

dans la discontinuité de l'existence atomisée (avec le repli sur la vie privée et la recherche de voies de salut individuelles) ou dans la particularité des luttes strictement revendicatives. Pour eux, le marché de la politique est un des moins libres qui soient. Ils ont besoin de partis entendus comme organisations *permanentes* orientées vers la conquête du pouvoir qui proposent à leurs militants et à leurs électeurs un *programme* de pensée et d'action, et demandent de ce fait une adhésion globale et anticipée. Mais comment ne pas voir que si l'existence d'une organisation permanente, relativement indépendante des intérêts corporatifs et conjoncturels, est la condition de la *représentation* permanente et proprement politique d'un groupe, et, par là, de l'existence de ce groupe comme tel, elle enferme aussi la menace de la dépossession des membres « quelconques » ? L'antinomie du « pouvoir révolutionnaire établi », comme dit Bakounine, est tout à fait semblable à celle de l'Église réformée telle que la décrit Troeltsch. La *fides implicita*, délégation globale et totale par laquelle les plus démunis accordent en bloc au parti de leur choix une sorte de crédit illimité, laisse libre cours aux mécanismes qui tendent à les déposséder de tout contrôle sur l'appareil : c'est ce qui fait que, par une étrange ironie, la concentration du capital politique n'est jamais aussi grande, sauf intervention délibérée (et improbable) en sens opposé, que dans les partis qui se donnent pour objet la lutte contre la concentration du capital économique.

Gramsci a souvent évoqué l'inclination au fidéisme millénariste et à la représentation providentialiste du parti et de ses chefs qui s'observe dans la clientèle des partis communistes : « Un autre aspect du danger qui a été à déplorer dans notre Parti, c'est la stérilisation de toute activité individuelle, la passivité de la masse du Parti, la certitude stupide que, de toute façon, il y avait quelqu'un qui pensait à tout et pourvoyait à tout.[3] » Ou encore : « Inquiètes de cette condition d'infériorité absolue qui est la leur, les masses ont complètement abdiqué toute souveraineté et tout pouvoir, l'organisation et la personne

3. A. Gramsci, *Écrits politiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1974, p. 265.

de l'organisateur sont devenues pour elles une seule et même chose, de la même façon que, pour une armée en campagne, la personne du *condottiere* incarne le salut commun, devient le garant du succès et de la victoire[4]. » Et l'on pourrait aussi citer, *a contrario*, Rosa Luxembourg, lorsqu'elle décrit (sur le mode du *wishful thinking*) un parti limitant lui-même son propre pouvoir par un effort conscient et constant de chefs qui se destituent pour agir en exécutants de la volonté de leurs mandants : « L'unique rôle des prétendus "dirigeants" de la social-démocratie consiste à éclairer la masse sur sa mission historique. L'autorité et l'influence des "chefs" dans la démocratie ne s'accroissent que proportionnellement au travail d'éducation qu'ils accomplissent en ce sens. Autrement dit, leur prestige et leur influence n'augmentent que dans la mesure où les chefs détruisent ce qui fut jusqu'ici la fonction des dirigeants, la cécité de la masse, dans la mesure où ils se dépouillent eux-mêmes de leur qualité de chefs, dans la mesure où ils font de la masse la dirigeante, et d'eux-mêmes les organes *exécutifs* de l'action consciente de la masse[5]. » Il serait intéressant de déterminer ce qui, dans les prises de position sur ce problème des différents « théoriciens » (qui, comme Gramsci, peuvent osciller du « spontanéisme » de l'*Ordine Nuovo* au « centralisme » de l'article sur le Parti communiste)[6], tient à des facteurs objectifs (comme le niveau de formation générale et politique des « masses »), et en particulier à l'expérience directe des dispositions des « masses » dans une conjoncture déterminée, et ce qui tient à des effets de champ et à la logique des oppositions internes au sein du champ.

Ceux qui dominent le parti et qui ont partie liée avec l'existence et la persistance de cette institution, et avec les profits spécifiques qu'elle assure, trouvent dans la liberté que leur laisse le monopole de la production et de l'imposition des *intérêts politiques institués* la possibilité d'imposer comme les intérêts de leurs mandants leurs intérêts de mandataires. Et cela sans que rien ne permette de faire complètement la preuve que les intérêts ainsi universalisés et plébiscités des mandataires ne coïncident pas avec les

4. A. Gramsci, *op. cit.*, II, p. 82.
5. R. Luxembourg, *Masse et chefs*, Paris, Spartacus, 1972, p. 37.
6. A. Gramsci, *Écrits politiques*, I, 389-403.

intérêts inexprimés des mandants puisque les premiers ont le monopole des instruments de production des intérêts politiques, c'est-à-dire politiquement exprimés et reconnus, des seconds. Rien sinon cette forme d'abstention active, qui s'enracine dans la révolte contre une double impuissance, impuissance vis-à-vis de la politique et de toutes les actions purement sérielles qu'elle propose, impuissance devant les appareils politiques : l'apolitisme, qui prend parfois la forme d'un anti-parlementarisme et qui peut être détourné vers toutes les formes de « populisme » autoritaire, est fondamentalement une contestation du monopole des politiciens qui représente l'équivalent politique de ce que fut, en d'autres temps, la révolte religieuse contre le monopole des clercs.

Compétence, enjeux et intérêts spécifiques

En matière de politique comme en matière d'art, la dépossession du plus grand nombre est corrélative, ou même consécutive, de la concentration des moyens de production proprement politiques aux mains de professionnels, qui ne peuvent entrer avec quelque chance de succès dans le jeu proprement politique qu'à condition de posséder une compétence spécifique. Rien n'est moins naturel en effet que le mode de pensée et d'action qui est exigé par la participation au champ politique : comme l'habitus religieux, artistique ou scientifique, l'habitus du politicien suppose un entraînement spécial. C'est d'abord, bien sûr, tout l'apprentissage nécessaire pour acquérir le corpus de savoirs spécifiques (théories, problématiques, concepts, traditions historiques, données économiques, etc.) produits et accumulés par le travail politique des professionnels présents et passés ou des capacités plus générales telles que la maîtrise d'un certain langage et d'une certaine rhétorique politique, celle du *tribun*, indispensable dans les rapports avec les profanes, ou celle du *debater*, nécessaire dans les rapports entre professionnels. Mais c'est aussi et surtout cette sorte d'*initiation*,

avec ses épreuves et ses rites de passage, qui tendent à inculquer la *maîtrise pratique* de la logique immanente du champ politique et à imposer une *soumission* de fait aux valeurs, aux hiérarchies et aux censures inhérentes à ce champ ou à la forme spécifique que ses contraintes et ses contrôles revêtent au sein de chaque parti. Cela signifie que, pour comprendre complètement les discours politiques qui sont offerts sur le marché à un moment donné et dont l'ensemble définit l'univers de ce qui peut être dit et pensé politiquement, par opposition à ce qui est rejeté dans l'indicible et l'impensable, il faudrait analyser tout le processus de production des professionnels de la production politique : depuis le marquage, opéré en fonction d'une définition souvent implicite de la compétence souhaitée, qui les désigne pour ces fonctions, et la formation générale ou spécifique qui les prépare à les assumer, jusqu'à l'action de normalisation continue que leur imposent, avec leur complicité, les membres plus anciens de leur groupe, notamment lorsque, nouveaux élus, ils accèdent à une instance politique où ils pourraient importer un franc-parler et une liberté de manières attentatoires aux règles du jeu.

La dépossession qui est corrélative de la concentration des moyens de production des instruments de production de discours ou d'actes socialement reconnus comme politiques n'a cessé de s'accroître à mesure que le champ de production idéologique gagnait en autonomie avec l'apparition des grandes bureaucraties politiques de professionnels à plein temps et avec l'apparition d'institutions (comme, en France, l'Institut des sciences politiques et l'École nationale d'administration) chargées de sélectionner et de former les producteurs professionnels de schèmes de pensée et d'expression du monde social, hommes politiques, analystes politiques, journalistes, hauts fonctionnaires, etc., en même temps que de codifier les règles du fonctionnement du champ de production politique et le corpus de savoirs et de savoir-faire indispensables pour s'y conformer. La « science politique » qui s'enseigne dans des institutions spécialement aménagées à cette fin est la *rationalisation* de la compétence qu'exige l'univers de la politique et que possèdent à l'état pratique les

professionnels : elle vise à accroître l'efficacité de cette maîtrise pratique en mettant à son service des techniques rationnelles, comme le sondage, les relations publiques ou le marketing politique, en même temps qu'elle tend à la légitimer en lui donnant les apparences de la scientificité et en instituant les questions politiques en affaires de spécialistes qu'il appartient aux spécialistes de trancher au nom du savoir et non de l'intérêt politique. C'est ainsi par exemple que la théorie élitiste de l'opinion, qui est presque toujours à l'œuvre dans l'élaboration ou l'analyse des sondages d'opinion ou dans les déplorations rituelles sur l'abstention, se trahit en toute innocence dans les enquêtes sur les *opinions makers* qui, s'inspirant d'une philosophie émanatiste de la « diffusion » comme ruissellement, visent à remonter les réseaux de circulation des opinions jusqu'à la source d'où elles sont censées jaillir, c'est-à-dire jusqu'à l'« élite » des « faiseurs d'opinion », dont personne ne songe jamais à demander ce qui fait leur opinion [7].

L'autonomisation du champ de production politique s'accompagne sans doute d'une élévation du droit d'entrée dans le champ et, en particulier, d'un renforcement des exigences en matière de compétence générale ou même spécifique (ce qui contribue à expliquer l'accroissement du poids des professionnels formés dans les écoles et même dans les écoles spécialisées – Sciences po, ENA – au détriment des simples militants) [8]. Elle s'accompagne sans doute aussi d'un renforcement de l'effet des lois internes du champ politique – et en particulier de la concurrence entre les professionnels – par rapport à l'effet des transactions directes ou indirectes entre

7. Cf., par exemple, C. Kadushin, « Power, Influence and Social Circles : A new Methodology for Studying Opinion Makers », *American Sociological Review*, XXXIII, 1968, p. 685-699.

8. Il reste que cette évolution pourrait se trouver contrariée, dans une certaine mesure, par l'élévation générale du niveau d'instruction qui, étant donné le poids déterminant du capital scolaire dans le système des facteurs explicatifs des variations du rapport à la politique, est sans doute de nature à entrer en contradiction avec cette tendance et à renforcer, à des degrés différents selon les organisations, la pression de la base, désormais moins portée à une délégation inconditionnelle.

les professionnels et les profanes [9]. Cela signifie que, s'agissant de comprendre une prise de position politique, programme, intervention, discours électoral, etc., il est au moins aussi important de connaître l'univers des prises de position concurremment proposées par le champ que les demandes des laïcs dont les responsables de ces prises de position sont les mandataires déclarés (la « base ») : une prise de position, le mot le dit à merveille, est un acte qui ne prend son sens que relationnellement, dans et par la différence, l'*écart distinctif* [10]. Et cette logique n'est jamais aussi visible que dans tous les cas où l'opposition entre les concurrents (au sein d'un parti par exemple) revêt la forme qui est souvent la sienne au sein du champ littéraire ou artistique, celle de l'alternative presque vide entre l'ancien et le nouveau, le vieux et le jeune, l'archaïsme et le modernisme, le conflit entre les tenants et les prétendants présentant les dehors d'un conflit de générations.

Le politicien averti est celui qui parvient à maîtriser pratiquement le sens objectif et l'effet social de ses prises de position grâce à la maîtrise qu'il possède de l'espace des prises de position actuelles et surtout potentielles ou, mieux, du principe de ces prises de position, à savoir l'espace des positions objectives dans le champ et des dispositions de leurs occupants : ce « sens pratique » des prises de position

9. Le débat télévisé qui confronte des professionnels choisis pour leur compétence spécifique mais aussi pour leur sens de la bienséance et de la respectabilité politiques, en présence d'un public réduit au statut de spectateur, réalisant ainsi la « lutte des classes » sous la forme d'un affrontement théâtralisé et ritualisé entre deux champions, symbolise parfaitement l'aboutissement d'un processus d'autonomisation du jeu proprement politique, plus que jamais enfermé dans ses techniques, ses hiérarchies, ses règles internes.

10. Dans un entretien à propos des discussions d'actualisation du programme commun auxquelles il avait participé au nom du parti communiste, un haut fonctionnaire communiste attribue à plusieurs reprises *au souci de se distinguer*, de « faire la différence », les surenchères de la délégation communiste : « Pour eux [les dirigeants], il fallait absolument se différencier du PS et pour cela, il leur semblait nécessaire d'aller "plus loin, plus à gauche" (...). Plus que le SMIG, car le PS a rapidement cédé, c'est la question des filiales qui fut mise en avant de façon délibérée. Je pense que ça a été volontaire. La Direction a voulu faire la différence avec le PS pour ne pas arriver au pouvoir avec un PS ayant 28 % des voix, et un PC se stabilisant à 22 % » (T. Roucaute, *Le PCF et les sommets de l'État de 1945 à nos jours*, Paris, PUF, 1970, p. 175-181).

possibles et impossibles, probables et improbables pour les différents occupants des différentes positions, est ce qui lui permet de « choisir » les prises de position convenables, et d'éviter les prises de position « compromettantes », celles par exemple qui le feraient se rencontrer sans le vouloir avec les occupants de positions opposées dans l'espace du champ politique. Ce sens du jeu politique qui permet aux politiciens de prévoir les prises de position des autres politiciens est aussi ce qui les rend eux-mêmes prévisibles pour les autres politiciens. Prévisibles, donc responsables, au sens de l'anglais *responsible*, c'est-à-dire compétents, sérieux, fiables, bref, prêts à jouer avec constance et sans surprise le rôle qui leur est assigné par la structure de l'espace de jeu.

Il n'est rien qui soit plus absolument exigé par le jeu politique que cette adhésion fondamentale au jeu lui-même, *illusio, involvement, commitment*, investissement dans le jeu qui est le produit du jeu en même temps qu'il est la condition du fonctionnement du jeu : sous peine de s'exclure du jeu et des profits qui s'y acquièrent, qu'il s'agisse du simple *plaisir* de jouer, ou de tous les avantages matériels et symboliques associés à la possession d'un capital symbolique, tous ceux qui ont le *privilège* d'investir dans le jeu (au lieu d'être réduits à l'indifférence et à l'apathie de l'apolitisme) acceptent le contrat tacite qui est impliqué dans le fait de participer au jeu, de le reconnaître par là même comme *valant la peine* d'être joué, et qui les unit à tous les autres participants par une sorte de *collusion originaire*, bien plus puissante que toutes les ententes ouvertes ou secrètes. Cette solidarité de tous les initiés, liés entre eux par la même adhésion fondamentale au jeu et aux enjeux, par le même respect du jeu lui-même et des lois non écrites qui le définissent, par le même investissement fondamental dans le jeu dont ils ont le monopole et qu'il leur faut perpétuer pour assurer la rentabilité de leurs investissements, ne se manifeste jamais aussi clairement que lorsque le jeu vient à être menacé en tant que tel [11].

11. L'*Illusio* peut se dire aussi intérêt, mais en un sens qui n'est pas celui de l'économisme : l'intérêt pour le jeu que produit le jeu, *libido* proprement sociale, c'est-à-dire socialement instituée et façonnée, est ce qui porte à

Les groupes unis par une forme quelconque de collusion (comme les ensembles de *collègues*) font un impératif fondamental de la *discrétion* et du *secret* sur tout ce qui concerne les croyances intimes du groupe. Ils condamnent avec la dernière violence, lorsqu'elles s'affichent à l'extérieur, des manifestations de cynisme qui, entre *initiés*, sont tout à fait admises parce qu'elles ne peuvent par définition toucher à la croyance fondamentale dans la valeur du groupe, la liberté à l'égard des valeurs étant souvent vécue en ce cas comme un témoignage supplémentaire de valeur. Exemple typique, l'indignation avec laquelle les hommes politiques, et surtout les journalistes politiques, à l'ordinaire si empressés à colporter rumeurs et anecdotes désabusées sur les hommes politiques, accueillent ceux qui, l'espace d'un moment, font mine de « casser le jeu » en portant à l'existence politique l'apolitisme populaire et petit-bourgeois, qui est à la fois la condition et le produit du monopole des politiciens.

Ainsi, la candidature de Coluche à la présidence de la République a été d'emblée condamnée par la quasi-totalité des professionnels de la politique sous le chef de *poujadisme*. Pourtant, on chercherait en vain dans la thématique du comique parisien la moindre trace des topiques les plus typiques du libraire de Saint-Céré tels que les recense l'étude classique de Stanley Hoffmann : nationalisme, anti-intellectualisme, anti-parisianisme, xénophobie raciste et fascisante, exaltation des classes moyennes, moralisme, etc.[12]. Et l'on a peine à comprendre comment des « observateurs avertis » ont pu confondre le « candidat des minorités », de tous ceux « qui sont jamais représentés par les partis politiques », « pédés, apprentis, Noirs, Arabes », etc. (« Programme » de Coluche), avec le défenseur des petits commerçants en lutte contre « les métèques » et « la mafia apatride de trafiquants et de pédérastes[13] ».

---

participer au jeu en inclinant à faire la différence, donc à s'arracher à l'indifférence pour qui tout est égal (« ça m'est égal »). L'intérêt (économique) comme *illusio* proprement économique appelée par le jeu économique constitué comme tel n'est qu'un cas particulier de l'univers de formes de libido ou d'intérêt possibles.

12. S. Hoffmann, *Le mouvement Poujade*, Cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, A. Colin, 1956, p. 209-260.

13. S. Hoffmann, *op. cit.*, p. 246.

Bien que l'on connaisse mal les bases sociales du mouvement poujadiste, il est incontestable qu'il a trouvé ses premières troupes et ses plus fidèles soutiens dans la petite bourgeoisie des artisans et des commerçants provinciaux, plutôt âgés et menacés par les transformations économiques et sociales. Or deux enquêtes, tout à fait convergentes, de l'IFRES et de l'IFOP, établissent que ceux qui accordent leur sympathie à la *candidature* de Coluche présentent des caractéristiques en tous points opposées. La propension à approuver la candidature de Coluche varie en raison inverse de l'âge : elle atteint son intensité maximum chez les plus jeunes (et, parmi ceux-ci, surtout chez les hommes), et c'est seulement aux yeux d'une partie (un tiers environ) des personnes âgées de plus de 65 ans qu'elle fait scandale. De même, elle tend à croître avec la taille de la ville de résidence : très faible dans les communes rurales et les petites villes, elle culmine dans les grandes villes et dans l'agglomération parisienne. Bien que les catégories employées par les deux instituts de sondage soient également imprécises et peu comparables, tout semble indiquer que ce sont les ouvriers et les employés, et aussi les intellectuels et les artistes, qui se déclarent le plus nettement en faveur du candidat anomique tandis que les rejets les plus marqués se rencontrent chez les patrons de l'industrie et du commerce. Ce qui se comprend aisément si l'on sait que les voix ainsi détournées sont prélevées principalement à gauche (nettement plus sur le PS que sur le PC) et aussi parmi les écologistes et les abstentionnistes. La part des personnes interrogées qui, à défaut d'une candidature de Coluche, voteraient pour la droite est faible (tout particulièrement parmi les ouvriers) et c'est surtout vers le parti socialiste que se reporteraient les voix (la part de ceux qui choisiraient l'abstention étant bien sûr très forte dans toutes les catégories). Le fait que la part des partisans de Coluche soit nettement plus élevée chez les hommes que chez les femmes permet de supposer que ce choix est l'expression d'un abstentionnisme actif, très différent de la simple indifférence liée à l'incompétence statutaire. Ainsi, les professionnels, hommes politiques et journalistes, tentent de refuser au « casseur de jeu » le droit d'entrée que les profanes lui accordent massivement (ils sont favorables pour les deux tiers au principe de sa candidature). Sans doute parce que, en entrant dans le jeu sans le prendre au sérieux, ce joueur extra-ordinaire menace le fon-

dement même du jeu, c'est-à-dire la croyance et la crédibilité des joueurs ordinaires.

Le théâtre du monde social

La lutte qui oppose les professionnels est sans doute la forme par excellence de la lutte symbolique pour la conservation ou la transformation du monde social par la conservation ou la transformation de la vision et des principes de division de ce monde ; ou, plus précisément, pour la conservation ou la transformation des divisions établies par la transformation ou la conservation des systèmes de classement qui en sont la forme incorporée et des institutions qui contribuent à perpétuer le classement en vigueur en le légitimant. Elle trouve ses conditions sociales de possibilité dans la logique spécifique selon laquelle s'organise, en chaque formation sociale, le jeu proprement politique où se jouent d'une part le monopole de l'élaboration et de la diffusion du principe de division légitime du monde social et, par là, de la mobilisation des groupes, et d'autre part le monopole de l'utilisation des instruments de pouvoir objectivés (capital politique objectivé). Elle prend donc la forme d'une lutte pour le pouvoir proprement symbolique de faire voir et de faire croire, de prédire et de prescrire, de faire connaître et de faire reconnaître.

Le champ politique est un des lieux privilégiés de l'exercice *du pouvoir de représentation ou de manifestation* qui contribue à faire exister pleinement, c'est-à-dire à l'état objectivé, directement visible de tous, public, publié, officiel, donc autorisé, ce qui existait à l'état pratique, tacite ou implicite. Ce pouvoir de manifestation peut s'exercer à propos de tout ce qui touche au monde social, à la vision de ce monde et il n'est jamais aussi efficient que lorsqu'il s'applique aux principes de vision, donc de division du monde social, renforçant ou transformant les principes de vision ou de division en vigueur (par exemple, avec le féminisme, le principe de la division entre les sexes), faisant surgir de nouvelles oppositions, de nouvelles manières de

hiérarchiser la forme et le fond, le premier plan et le second plan, l'actuel et l'inactuel, imposant de nouveaux principes de classement et de regroupement des choses perçues et, par là, de nouveaux *groupes*.

C'est ainsi que les actes de théâtralisation par lesquels les groupes se donnent en spectacle (et d'abord à eux-mêmes), cérémonies, processions (comme les Panathénées), cortèges, défilés, manifestations, etc., constituent la forme élémentaire de l'objectivation et, du même coup, de la manifestation, pour soi et pour les autres, des principes de division selon lesquels ils s'organisent objectivement et à travers lesquels s'organise la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. Les institutions représentatives (Conseils, *Cortes*, états généraux, Parlements, etc.) ont sans doute servi de base aux premières représentations, mentales ou objectives, de la nation, et de sa structure. Comme le cérémonial qui rend *visibles* les *rangs* et les *nombres* (et qui, à ce titre, peut faire l'objet de discussions, comme ce fut le cas lors de l'ouverture des états généraux), la projection spatiale que réalise le schéma à deux dimensions fait apparaître la *hiérarchie* des groupes représentés (exprimée par leur rang de haut en bas ou de droite à gauche) et, en certains cas, leur poids numérique [14], sans oublier l'essentiel, c'est-à-dire le fait même de l'existence des groupes représentés et *nommés*. De même, dans les régimes parlementaires modernes, les assemblées représentatives sont une sorte de projection spatiale du champ politique et, à travers lui, du champ social dans son ensemble dont la scène politique donne une représentation théâtralisée. C'est dire que la structure selon laquelle elles s'organisent – et en particulier l'opposition entre la gauche et la droite – tend à s'imposer comme une manifestation paradigmatique de la structure sociale et à fonctionner dans les cerveaux comme un principe de vision

14. En fait, tout semble indiquer que l'idée de représenter le *poids numérique* des groupes (comme c'est le cas dans telle gravure représentant le « tableau d'élection » pour les états généraux, avec la double représentation accordée au tiers état le 27 décembre 1788) suppose que l'idée de rang commence à être concurrencée par l'idée de nombre et de *représentativité* numérique (cf. le vote par tête).

et de division du monde social (et, en particulier, de la division en classes)[15].

Dans les démocraties parlementaires, la lutte pour conquérir l'adhésion des citoyens (leur vote, leurs cotisations, etc.) est aussi une lutte pour maintenir ou subvertir *la distribution du pouvoir sur les pouvoirs publics* ou, si l'on préfère, pour le monopole de l'usage légitime des ressources politiques objectivées, droit, armée, police, finances publiques, administrations, etc. Les agents par excellence de cette lutte sont les partis, organisations de combat spécialement aménagées en vue de mener *cette forme sublimée de guerre civile* en *mobilisant durablement* par des prévisions prescriptives le plus grand nombre possible d'agents dotés de la même vision du monde social et de son avenir. Afin d'assurer cette mobilisation durable, les partis doivent d'une part élaborer et imposer une représentation du monde social capable d'obtenir l'adhésion du plus grand nombre possible de citoyens et d'autre part conquérir des postes (de pouvoir ou non) dont la « possession » permet de tenir ceux qui les tiennent.

Ainsi, la production des idées sur le monde social se trouve toujours subordonnée en fait à la logique de la conquête du pouvoir, qui est celle de la mobilisation du plus grand nombre. De là sans doute le privilège accordé, dans l'élaboration de la représentation légitime, au mode de production ecclésial, dans lequel les propositions (motions, plates-formes, programmes, etc.) sont immédiatement soumises à l'approbation d'un groupe et ne peuvent donc être imposées que par des professionnels capables de manipuler à la fois des idées et des groupes, de produire des idées capables de produire des groupes en manipulant ces idées de manière à leur assurer l'adhésion d'un groupe :

15. La tradition qui veut que, dans tous les parlements, les conservateurs siègent à droite et les libéraux à gauche du président, remonte à l'Assemblée constituante : après la réunion des trois ordres, on commence à distinguer les membres de l'assemblée qui, ayant renoncé à la distinction des costumes, s'étaient regroupés selon leurs idées, en partisans de la monarchie à sa droite et partisans de la révolution à sa gauche ou, plus simplement, en *côté droit* et *côté gauche*, puis *droite* et *gauche*.

entrent par exemple dans cette technologie sociale tout à fait spécifique la rhétorique du meeting ou l'ensemble des techniques de parole, de rédaction, de manipulation de l'assemblée, qui permettent de « faire passer » une « motion », sans parler des procédures et des procédés qui, comme le jeu avec le nombre des mandats, contrôlent directement la production même du groupe.

On aurait tort de sous-estimer l'autonomie et l'efficacité spécifique de tout ce qui advient dans le champ politique et de réduire l'histoire proprement politique à une sorte de manifestation épiphénoménale de forces économiques et sociales dont les acteurs politiques seraient en quelque sorte les marionnettes. Outre que ce serait ignorer l'efficacité proprement symbolique de la représentation, et de la croyance mobilisatrice qu'elle suscite par la vertu de l'objectivation, cela reviendrait à oublier le pouvoir proprement politique du *gouvernement* qui, si dépendant soit-il à l'égard des forces économiques et sociales, peut assurer une efficacité réelle sur ces forces au travers de l'action sur les instruments d'administration des choses et des personnes.

La relation entre le parti et la « classe », entre la lutte des organisations politiques et la lutte des « classes », est une relation proprement symbolique entre un signifiant et un signifié, ou, mieux, entre des *représentants* donnant une *représentation* et des agents, des actions et des situations représentés. La concordance entre le signifiant et le signifié, entre la représentation et le monde représenté, résulte sans doute moins de la recherche consciente de l'ajustement à la demande de la clientèle ou de la contrainte mécanique exercée par des pressions externes que de l'homologie entre la structure du théâtre politique et la structure du monde représenté, entre les luttes sociales et la forme sublimée de ces luttes qui se joue dans le champ politique.

L'effet des nécessités spécifiques du champ politique national qui, comme le champ littéraire ou le champ philosophique, a son histoire propre et ses institutions originales, se révèle dans les différences considérables entre les représentations et les stratégies politiques d'organisations « représentatives » de populations occupant des positions

équivalentes, comme les ouvriers ou les « cadres », dans l'espace social des différents pays européens – et cela malgré tous les effets homogénéisants, comme la « bolchevisation » des partis communistes ; il est clair en effet que ces différences doivent au moins autant aux traditions spécifiques de l'espace politique (au poids par exemple qu'y détiennent le parti communiste et la tradition marxiste, qu'à des différences entre les propriétés objectives des populations représentées, qui pourraient tenir elles-mêmes, pour une grande part, à ces différences de tradition : que l'on pense par exemple au degré auquel les travailleurs de l'industrie de différentes nations pensent leur existence comme celle d'une « classe » et conçoivent leurs relations aux autres secteurs de l'espace social dans l'optique de la « lutte des classes ».

C'est l'homologie entre l'espace politique et l'espace social pris dans son ensemble qui fait que, en poursuivant la satisfaction des intérêts spécifiques que leur impose la concurrence à l'intérieur du champ, les différents groupes de professionnels donnent satisfaction par surcroît aux intérêts des occupants des positions homologues de la leur dans l'espace social ; ou inversement, que dans les prises de position les plus conformes à l'intérêt de ceux qu'ils entendent représenter, ils poursuivent encore, sans nécessairement se l'avouer, la satisfaction de leurs intérêts spécifiques de représentants, c'est-à-dire ceux-là mêmes que leur assigne la structure des positions et des oppositions constitutives de l'espace interne du champ politique. La relation, apparente, entre les représentants et les représentés, conçus comme cause déterminante (« groupes de pression », etc.) ou cause finale (« causes » à défendre, intérêts à « servir », etc.), masque la relation de concurrence entre les représentants.

Sans doute Max Weber a-t-il raison de rappeler, avec une saine brutalité matérialiste, qu' « on peut vivre "pour" la politique et "de" la politique [16] ». Mais pour être tout à fait rigoureux, il faudrait dire plutôt qu'on peut vivre de la politique à condition de vivre pour la politique : en effet,

16. M. Weber, *op. cit.*, II, p. 1052.

c'est dans la relation entre les professionnels que se définit l'espèce particulière d'investissement dans la politique qui détermine chaque catégorie de mandataires à se consacrer à la politique et, par là, à ses mandants. Plus précisément, la relation que les vendeurs professionnels de services politiques (hommes politiques, journalistes politiques, etc.) entretiennent avec leurs clients est toujours médiatisée, et plus ou moins complètement déterminée, par la relation qu'ils entretiennent avec leurs concurrents [17]. Ils servent les intérêts de leurs clients dans la mesure (et dans la mesure seulement) où ils se servent aussi en les servant, c'est-à-dire *d'autant plus exactement que leur position dans la structure du champ politique coïncide plus exactement avec la position de leurs clients dans la structure du champ social* ; la rigueur de la correspondance entre les deux espaces dépend sans doute pour une grande part de l'intensité de la concurrence, c'est-à-dire avant tout du *nombre* des partis ou des tendances, qui commande la diversité et le renouvellement des produits offerts en contraignant par exemple les différents partis à modifier leurs programmes pour conquérir les nouvelles clientèles. En conséquence les discours politiques produits par les professionnels sont toujours doublement déterminés, et affectés d'une duplicité qui n'a rien d'intentionnel puisqu'elle résulte de la dualité des univers de référence, les professionnels concurrents et les profanes, et de la nécessité de servir à la fois les fins ésotériques des luttes internes et les fins exotériques des luttes externes.

> La duplicité structurale d'un discours politique qui vise à la fois le grand public des clients et le public restreint des concurrents trouve sa limite dans ce que la tradition révolutionnaire de l'URSS appelait la « langue d'Ésope », ce langage indirect auquel les révolutionnaires avaient recours pour échapper à la

17. « Les opportunistes de tous les camps, qui défendent les intérêts bien établis des diverses chapelles, intérêts matériels, certes, mais plus encore intérêts qui s'attachent à la domination politique des masses, font obstacle à l'unité prolétarienne » (A. Gramsci, *Écrits politiques*, t. I. Paris, Gallimard, 1974, p. 327).

censure tsariste, et qui réapparaît dans le parti bolchevik, à l'occasion du conflit entre les partisans de Staline et ceux de Boukharine, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'éviter, par « patriotisme de parti », que les conflits à l'intérieur du Politburo ou du Comité central ne filtrent au-dehors du parti : masquant sous une apparence anodine une vérité cachée que « tout militant suffisamment cultivé » sait déchiffrer, il peut faire l'objet, selon ses destinataires, de deux lectures différentes[18].

Il n'est pas de manifestation plus évidente de cet effet de champ que cette sorte de *culture ésotérique*, faite de problèmes tout à fait étrangers ou inaccessibles au commun, de concepts et de discours sans référent dans l'expérience du citoyen ordinaire et surtout peut-être de distinguos, de nuances, de subtilités, de finesses qui passent inaperçus aux yeux des non-initiés et qui n'ont pas d'autre raison d'être que les relations de conflit ou de concurrence entre les différentes organisations ou entre les « tendances » ou les « courants » d'une même organisation. On peut encore citer le témoignage de Gramsci : « Nous autres, nous nous éloignons de la masse : entre nous et la masse se forme un écran de quiproquos, de malentendus, de jeu verbal compliqué. Nous finirons par apparaître comme des gens qui veulent à tout prix conserver leur place[19]. » En réalité, ce qui fait que cette culture proprement politique reste inaccessible au plus grand nombre, c'est sans doute moins la complexité du langage dans lequel elle s'exprime que la complexité des rapports sociaux constitutifs du champ politique qui s'y expriment : cette création artificielle des luttes de Curie apparaît moins comme inintelligible que comme dépourvue de raison d'être à ceux qui, n'étant pas dans le jeu, « n'en voient pas l'intérêt » et qui ne peuvent comprendre que tel ou tel distinguo entre deux mots ou deux tournures d'un discours-enjeu, programme, plate-forme, motion ou révo-

18. Cf. S. Cohen, *Nicolas Boukharine, la vie d'un bolchevik*, Paris, Maspero, 1979, p. 330 et 435.

19. A. Gramsci, *op. cit.*, t. II, p. 225.

lution, ait donné lieu à de tels débats parce qu'ils n'adhèrent pas au principe des oppositions qui l'ont suscité [20].

Un système d'écarts

Ainsi, la structure du champ, et la concurrence dont elle détermine la forme et les enjeux, contribuent, autant que la relation directe, et seule reconnue, *aux* clients, décrits comme mandants, à déterminer les prises de position, par l'intermédiaire des contraintes et des intérêts associés à une position déterminée dans le champ et dans la concurrence dont il est le lieu. La production de prises de position ne peut jamais être complètement indépendante du système des prises de position concurremment proposées par l'ensemble des agents et des organisations en concurrence : la *problématique politique* est cet espace de possibles objectivement offerts au choix de chacun des producteurs (ou des consommateurs) sous la forme, très concrète, de l'ensemble des prises de position effectivement proposées dans l'ensemble des positions constitutives du champ à un moment donné du temps. Les partis, comme les « tendances » ou les « courants » au sein des partis, n'ont d'existence que relationnelle et il serait vain d'essayer de définir ce qu'ils sont et ce qu'ils professent indépendamment de ce que sont et professent leurs concurrents au sein du même champ. Comme les mouvements artistiques, littéraires ou philosophiques, les mouvements politiques n'existent et ne subsistent que dans et par la relation d'opposition sans cesse renouvelée, par l'effet même de la lutte, qui les unit aux mouvements concurrents ; ce qui explique l'échec de toutes les tentatives pour définir absolument les concepts en -isme qui leur sont attachés – celles par exemple des historiens de l'Allemagne qui, à la suite de Rosenberg, ont essayé de

20. Parmi les facteurs de cet effet de fermeture et de la forme très particulière d'ésotérisme qu'il engendre, il faut compter la tendance, souvent observée, des permanents des appareils politiques à ne fréquenter que d'autres permanents.

définir le « conservatisme » sans voir qu'il devait sans cesse changer de contenu substantiel pour conserver sa *valeur* relationnelle. Ceci n'est jamais aussi vrai que des « concepts » du « matérialisme historique » dont les producteurs et les utilisateurs oublient, paradoxalement, qu'ils ont aussi une histoire ; et qu'ils doivent souvent leur existence, et leur substance, aux conflits dans lesquels ils se sont engendrés. Armes de l'analyse et aussi de l'anathème, instruments de connaissance mais aussi instruments de pouvoir, tous ces concepts en -isme que la tradition marxologique éternise en les traitant comme de pures constructions conceptuelles, libres de tout contexte et détachées de toute fonction stratégique, sont « souvent liés aux circonstances, entachés de généralisations prématurées, marqués par des polémiques acerbes » et engendrés « dans la divergence, dans les confrontations violentes entre les représentants des divers courants[21] ».

Du fait que tout champ politique tend à s'organiser autour de l'opposition entre deux pôles (qui, comme les partis dans le système américain, peuvent eux-mêmes constituer de véritables champs, organisés selon des divisions analogues), les relations entre les doctrines ou les groupes situés dans les positions polaires, « parti du mouvement » et « parti de l'ordre », « progressistes » et « conservateurs », « gauche » et « droite », présentent des propriétés *invariantes*. Les propriétés des partis qu'enregistrent les typologies réalistes se comprennent immédiatement si on les rapporte à la force relative des deux pôles, à la distance qui les sépare et qui commande les propriétés de leurs occupants, partis ou hommes politiques (et en particulier leur propension à la divergence vers les extrêmes ou à la convergence vers le centre) et, inséparablement, la probabilité que soit occupée la position centrale, intermédiaire, le lieu neutre. Le champ dans son ensemble se définit comme un système d'écarts de niveaux différents et rien, ni dans les institutions ou les

21. G. Haupt, « Les marxistes face à la question nationale : l'histoire du problème », *in* G. Haupt, M. Lowy et C. Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, Maspero, 1974, p. 11.

agents, ni dans les actes ou les discours qu'ils produisent, n'a de sens que relationnellement, par le jeu des oppositions et des distinctions. C'est ainsi par exemple que l'opposition entre la « droite » et la « gauche » peut se maintenir dans une structure transformée au prix d'un échange partiel des prises de position entre ceux qui occupent ces positions à deux moments différents (ou en deux lieux différents) : le rationalisme, la foi dans le progrès et dans la science qui, dans l'entre-deux-guerres, en France comme en Allemagne, étaient l'apanage de la gauche, tandis que la droite nationaliste et conservatrice sacrifiait plutôt à l'irrationalisme et au culte de la nature, sont devenus aujourd'hui, dans ces deux pays, le cœur du nouveau credo conservateur, fondé sur la confiance dans le progrès, la technique et la technocratie, tandis que la gauche se voit renvoyer des thèmes idéologiques ou des pratiques qui appartenaient en propre au pôle opposé, comme le culte (écologique) de la nature, le régionalisme et un certain nationalisme, la dénonciation du mythe du progrès absolu, la défense de la « personne ».

La même structure dyadique ou triadique qui organise le champ dans son ensemble peut se reproduire en chacun de ses points, c'est-à-dire au sein du parti ou du groupuscule, selon la même logique double, à la fois interne et externe, qui met en relation les intérêts spécifiques des professionnels et les intérêts réels ou présumés de leurs mandants, réels ou présumés. C'est sans doute au sein des partis dont la clientèle est la plus démunie et la plus portée, de ce fait, à s'en remettre au parti, que la logique des oppositions internes peut se manifester le plus clairement. En sorte que rien ne rend mieux compte des prises de position qu'une *topologie* des positions à partir desquelles elles s'énoncent : « Pour ce qui concerne la Russie, j'ai toujours su, observe Gramsci, que dans la *topographie* des fractions et des tendances, Radek, Trotski et Boukharine avaient une position de gauche ; Zinoviev, Kamenev et Staline une position de droite, tandis que Lénine était au *centre* et faisait fonction d'*arbitre* pour l'ensemble de la situation, ceci naturellement dans le langage politique courant. Le noyau que l'on appelle léniniste soutient, on le sait bien, que ces positions "topo-

graphiques" sont absolument illusoires et fallacieuses[22]. » Tout se passe en effet comme si la distribution des positions dans le champ impliquait une distribution des rôles ; comme si chacun des protagonistes était amené ou renvoyé à ses prises de position autant par la *concurrence* avec les occupants des positions les plus éloignées et aussi les plus proches, qui menacent, de manières très différentes, son existence, que par la contradiction logique entre ses prises de position et celles qu'ils défendent.

Ainsi, certaines oppositions récurrentes, comme celle qui s'établit entre la tradition libertaire et la tradition autoritaire, ne sont que la transcription au plan des luttes idéologiques de la contradiction fondamentale du mouvement révolutionnaire, contraint de recourir à la discipline et à l'autorité, voire à la violence, pour combattre l'autorité et la violence. Contestation hérétique de l'église hérétique, révolution contre « le pouvoir révolutionnaire établi », la critique « libertaire » en sa forme « spontanéiste » s'efforce d'exploiter contre ceux qui dominent le parti la contradiction entre les stratégies « autoritaires » au sein du parti et les stratégies « anti-autoritaires » du parti au sein du champ politique dans son ensemble. Et l'on retrouve jusque dans le mouvement anarchiste, qui reproche au marxisme son autoritarisme[23], une opposition de même forme entre la pensée « plate-formiste » qui, soucieuse de poser les fondements d'une organisation anarchiste puissante, rejette au second plan la revendication de la liberté illimitée des individus et des petits groupes, et la pensée « synthétiste » qui entend laisser leur pleine indépendance aux individus[24].

Mais, là encore, à la faveur des homologies entre les positions occupées par les leaders dans le champ politique

22. A. Gramsci, *op. cit.*, t. II, p. 258 (souligné par moi).

23. On sait que Bakounine, qui impose la soumission absolue aux organes dirigeants dans les mouvements qu'il constitue (par exemple la Fraternité nationale) et qui est au fond partisan de l'idée « blanquiste » des « minorités agissantes », est amené dans sa polémique contre Marx à dénoncer l'autoritarisme, à exalter la spontanéité des masses et l'autonomie des fédérations.

24. J. Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, Paris, Maspero, 1975, t. II, p. 82-83.

et les positions occupées par leurs clients actuels ou potentiels dans les régions inférieures de l'espace social, les conflits internes rencontrent des conflits externes. Ainsi c'est dans la mesure (et dans la mesure seulement) où chaque tendance du mouvement ouvrier est portée à en appeler aux secteurs homologues du monde ouvrier que les divisions et les contradictions réelles de ce monde peuvent trouver leur correspondant dans les contradictions et les divisions des partis ouvriers : les intérêts du sous-prolétariat inorganisé n'ont quelque chance d'accéder à la représentation politique (surtout lorsqu'il est fait d'étrangers, dépourvus du droit de vote, ou d'ethnies stigmatisées) que pour autant qu'ils deviennent une arme et un enjeu dans la lutte qui, dans certains états du champ politique, oppose le spontanéisme ou, à la limite, le volontarisme ultra-révolutionnaire, toujours portés à privilégier les fractions les moins organisées du prolétariat dont l'action spontanée précède ou déborde l'organisation, et le centralisme (qualifié par ses adversaires de « bureaucratico-mécaniste ») pour qui l'organisation, c'est-à-dire le parti, précède et conditionne la lutte.

Une analyse du champ de production politique et, au sein de celui-ci, du sous-champ des « partis de gauche » ou du « mouvement ouvrier » montrerait sans doute que les visions différentes, voire opposées, de l'action révolutionnaire, de l'avenir du capitalisme, du rapport entre le parti et les masses, etc., sont étroitement liées à la position, centrale et dominante, ou marginale et dominée, dans l'appareil du parti, elle-même étroitement dépendante du capital culturel possédé – avec, notamment, l'opposition entre les intellectuels patentés et les « autodidactes ». Il est certain par exemple que l'économisme et la propension à accentuer le côté déterministe, objectiviste et scientifique du marxisme se rencontrent chez les « théoriciens » (par exemple Tugan-Baranowski ou les « économistes » au sein du parti social-démocrate) plutôt que chez les « militants » ou les « agitateurs », souvent « autodidactes », c'est-à-dire dépourvus de titres spécifiques, en matière de philosophie ou d'économie. L'opposition entre le « centralisme » et le

« spontanéisme » ou, plus largement, entre le socialisme autoritaire et le socialisme libertaire semble varier de manière tout à fait parallèle, la propension au scientisme et à l'économisme inclinant à créditer les détenteurs de la connaissance du droit de définir autoritairement les orientations du « mouvement ». C'est là sans doute un des principes de l'opposition entre Bakounine et Marx, dont la vie même est traversée par la division entre le spontanéisme subjectiviste et l'objectivisme scientiste et déterministe, entre le « militant » et le « savant » – opposition qui se tranche, à mesure qu'il vieillit, en faveur du « savant ».

Mots d'ordre et idées-forces

La tendance à l'autonomisation et à la partition indéfinie en minuscules sectes antagonistes qui est inscrite, à l'état de potentialité objective, dans la constitution d'un corps de spécialistes dotés d'intérêts spécifiques et placés en concurrence pour le pouvoir dans le champ politique (ou dans tel ou tel secteur de ce champ – par exemple, un appareil de parti) est contrebalancée à des degrés différents par le fait que l'issue des luttes internes dépend de la force que les agents et les institutions engagés dans cette lutte peuvent mobiliser hors du champ. En d'autres termes, la tendance à la fission trouve sa limite dans le fait que la force d'un discours dépend moins de ses propriétés intrinsèques que de la force mobilisatrice qu'il exerce, c'est-à-dire, au moins pour une part, du degré auquel il est *reconnu* par un groupe nombreux et puissant qui se reconnaît en lui et dont il exprime les intérêts (sous une forme plus ou moins transfigurée et méconnaissable).

Le simple « courant d'idées » ne devient un mouvement politique que lorsque les idées offertes parviennent à se faire reconnaître au-delà du cercle des professionnels. Les stratégies que les nécessités de la lutte interne imposent aux professionnels, et qui peuvent avoir pour fondement objectif, au-delà des différences professées, des différences d'habitus et d'intérêts (ou, plus précisément, de capital éco-

nomique et scolaire, et de trajectoire sociale), liées à des positions différentes dans le champ, ne peuvent réussir que dans la mesure où elles rencontrent les attentes (parfois inconscientes) de groupes extérieurs au champ. C'est ainsi que les tendances à la scission sectaire se trouvent contrebalancées continûment par les contraintes imposées par la concurrence qui font que, pour triompher dans leurs luttes internes, les professionnels doivent faire appel à des forces qui ne sont pas toutes et totalement internes (à la différence de ce qui se passe dans le champ scientifique ou artistique où le succès auprès des profanes enferme toujours la menace du discrédit). Les groupuscules d'avant-garde ne peuvent importer dans le champ politique la logique caractéristique du champ intellectuel que parce qu'ils sont dépourvus de base, donc de contraintes, mais aussi de force. Fonctionnant en tant que sectes nées de la scission et vouées à la scissiparité, donc fondées sur un renoncement à la « représentativité », ils paient d'une perte de pouvoir et d'efficacité l'affirmation de la pleine qualification technique et éthique qui définit l'*ecclesia pura* (les Puritains), l'univers des « purs » et des « puristes », capables de manifester leur excellence de virtuoses politiques dans leur attachement aux traditions les plus pures et les plus radicales (« la révolution permanente », « la dictature du prolétariat », etc.).

Sous peine de s'exclure du jeu politique et de l'ambition de participer sinon au pouvoir, du moins au pouvoir d'influer sur la distribution du pouvoir, l'homme politique et à plus forte raison le chef de parti et le parti lui-même ne peuvent sacrifier à des vertus aussi exclusives : de même que l'Église se donne pour mission de répandre sa grâce d'institution sur tous les fidèles, justes ou injustes, et de soumettre les pécheurs sans distinction à la discipline du commandement divin, le parti se donne pour fin de gagner à sa cause le plus grand nombre possible de réfractaires (c'est le cas lorsque le parti communiste s'adresse, en période électorale, à « tous les républicains de progrès »). Aussi n'hésite-t-il pas, pour élargir sa base et attirer à lui la clientèle des partis concurrents, à transiger avec la

« pureté » de sa ligne et à jouer plus ou moins consciemment des ambiguïtés de son programme. Il s'ensuit que, parmi les luttes dont chaque parti est le lieu, une des plus constantes s'établit entre ceux qui dénoncent les compromis nécessaires pour accroître la *force* du parti (donc de ceux qui le dominent) mais au détriment de son *originalité*, c'est-à-dire au prix d'un abandon des prises de position distinctives, originales, originelles, et qui appellent donc à un retour aux sources, à une restauration de la pureté originelle, et, de l'autre côté, ceux qui inclinent à rechercher le renforcement du parti, c'est-à-dire l'élargissement de la clientèle, fût-ce au prix de transactions et de concessions ou même d'un brouillage méthodique de tout ce que les prises de position originelles du parti peuvent avoir de trop « exclusif ». Les premiers tirent le parti vers la logique du champ intellectuel qui, poussée jusqu'à la limite, peut le déposséder de toute force temporelle ; les seconds ont pour eux la logique de la *Realpolitik* qui est la condition de l'accès à l'existence politique.

Les électeurs sont affrontés, dans leurs stratégies de vote, à une alternative de même forme : ils ont en effet à choisir entre une représentation (parti, député, mandataire, etc.) adéquate mais peu puissante (groupuscule, etc.) et une représentation imparfaite (dont le paradigme est le *catch-all party*) mais, par là même, puissante : c'est dire que la logique même qui, au moins en période normale (les temps de crise pouvant être favorables à l'émergence politique d'individus isolés), identifie faiblesse numérique et faiblesse politique, peut contraindre à des choix de compromis et confère en tout cas un avantage décisif aux prises de position confirmées par rapport aux options originales.

Le champ politique est donc le lieu d'une concurrence pour le pouvoir qui s'accomplit par l'intermédiaire d'une concurrence pour les profanes ou, mieux, pour le monopole du droit de parler et d'agir au nom d'une partie plus ou moins étendue des profanes. Le porte-parole s'approprie non seulement la parole du groupe des profanes, c'est-à-dire, la plupart du temps, son silence, mais aussi la force même de ce groupe, qu'il contribue à produire en lui prêtant

une parole reconnue comme légitime dans le champ politique. La force des idées qu'il propose se mesure non, comme sur le terrain de la science, à leur valeur de vérité (même si elles doivent une part de leur force à sa capacité de convaincre qu'il détient la vérité), mais à la force de mobilisation qu'elles enferment, c'est-à-dire à la force du groupe qui les reconnaît, fût-ce par le silence ou l'absence de démenti, et qu'il peut manifester en recueillant ses voix ou en le rassemblant dans l'espace. C'est ce qui fait que le champ de la politique, où l'on chercherait en vain une instance capable de légitimer les instances de légitimité, oscille toujours entre deux critères de validation, la science et le plébiscite [25].

En politique, « dire c'est faire », c'est, plus exactement, se donner les moyens de faire en faisant croire que l'on peut faire ce qu'on dit, en faisant connaître et reconnaître des principes de vision et de division du monde social qui, comme les *mots d'ordre*, produisent leur propre vérification en produisant des groupes et, par là, un ordre social. La parole politique – c'est ce qui la définit en propre – engage totalement son auteur parce qu'elle constitue un engagement à faire qui n'est vraiment politique que s'il est le fait d'un agent ou d'un groupe d'agents *responsables politiquement*, c'est-à-dire en mesure d'engager un groupe et un groupe capable de l'accomplir : c'est à cette condition seulement qu'elle équivaut à un acte. La vérité de la promesse ou du pronostic dépend de la véracité mais aussi de l'autorité de celui qui les prononce – c'est-à-dire de sa capacité de faire croire en sa véracité et en son autorité. Lorsque l'on admet que l'avenir qui est en discussion dépend de la volonté et de l'action collectives, les idées-forces du porte-parole capable de susciter cette action sont infalsifiables puisqu'elles ont le pouvoir de faire que l'avenir qu'elles annoncent devienne vrai. (C'est sans doute ce qui fait que,

25. Ce n'est pas par hasard que le sondage d'opinion manifeste la contradiction entre deux principes de légitimité antagonistes, la science technocratique et la volonté démocratique, en alternant les questions qui invitent au jugement d'expert ou au vœu de militant.

pour toute la tradition révolutionnaire, la question de la vérité est indissociable de la question de la liberté ou de la nécessité historique : si l'on admet que l'avenir, c'est-à-dire la vérité politique, dépend de l'action des responsables politiques et des masses – encore faudrait-il préciser à quel degré –, Rosa Luxembourg a eu raison contre Kautsky qui a contribué à faire advenir ce qui était probable, et qu'il annonçait, en ne faisant pas ce qui était à faire selon Rosa Luxembourg ; dans le cas contraire, Rosa Luxembourg a eu tort qui n'a pas su prévoir l'avenir le plus probable.)

Ce qui serait un « discours irresponsable » dans la bouche de celui-ci est une prévision raisonnable dans la bouche de celui-là. Les propos politiques, programmes, promesses, prévisions ou pronostics (« Nous gagnerons les élections ») ne sont jamais vérifiables ou falsifiables logiquement ; ils ne sont vrais que dans la mesure où celui qui les énonce (à son propre compte ou au nom d'un groupe) est capable de les rendre historiquement vrais, en les faisant advenir dans l'histoire ; ce qui dépend inséparablement de son aptitude à apprécier de manière réaliste les chances de réussite de l'action destinée à les faire passer à l'acte, et de ses capacités de mobiliser les forces nécessaires pour y parvenir, en réussissant à inspirer la confiance dans sa propre véracité, donc dans ses chances de réussite. Autrement dit, la parole du *porte-parole* doit une partie de sa « force illocutionnaire » à la force (et notamment au nombre) du groupe qu'elle contribue à produire comme tel par l'acte de symbolisation, de représentation, de manifestation ; cette force proprement symbolique trouve son principe dans le travail d'énonciation, d'explicitation, qui révèle le groupe à lui-même, investissant l'énoncé de toute la force qu'il contribue à produire en mobilisant actuellement ou potentiellement le groupe auquel il s'adresse. Cela se voit bien dans la logique si typiquement politique de la promesse ou, mieux, de la prédiction : véritable *self-fulfilling prophecy*, la parole par laquelle le porte-parole prête une volonté, un projet, une espérance ou, tout simplement, un avenir à un groupe *fait ce qu'elle dit* pour autant que les destinataires se reconnaissent en elle, lui conférant la force symbolique et aussi

matérielle (sous forme de votes, mais aussi de subventions, de cotisations, de force de travail ou de combat, etc.) qui lui permet de se réaliser. Parce qu'il suffit que les idées soient professées par des *responsables* pour devenir des idées-forces capables de s'imposer à la croyance ou même des mots d'ordre capables de mobiliser ou de démobiliser la force que recèlent les groupes, les erreurs sont vouées à apparaître comme des *fautes* ou, dans le langage indigène, des « trahisons ».

Crédit et croyance

Le capital politique est une forme de capital symbolique, *crédit* fondé sur les innombrables opérations de crédit par lesquelles les agents confèrent à une personne (ou à un objet) socialement désignée comme digne de créance les pouvoirs mêmes qu'ils lui reconnaissent. Puissance objective qui peut être objectivée dans des choses (et en particulier dans tout ce qui fait la symbolique du pouvoir, trônes, sceptres et couronnes), à la façon de la *fides*[26] telle que l'analyse Benveniste, le pouvoir symbolique est un pouvoir que celui qui le subit *reconnaît* en celui qui l'exerce et qu'il lui reconnaît. *Credere*, dit Benveniste, « c'est littéralement placer le *kred*, c'est-à-dire la puissance magique, en un être dont on attend protection, par suite croire en lui[27] ». Sorte de fétiche, l'homme politique tient sa puissance proprement magique sur le groupe de la croyance du groupe dans la représentation qu'il donne au groupe et qui est une représentation du groupe lui-même et de sa relation aux autres groupes. Mandataire uni à ses mandants par une sorte de contrat rationnel (le programme), il est aussi champion, uni par une relation magique d'identification à ceux qui, comme on dit, « placent en lui tous leurs espoirs ». Et c'est parce que son capital spécifique est une pure *valeur fiduciaire* qui

26. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 115-121.

27. *Ibid.*

dépend de la représentation collective, plus ou moins complètement objectivée dans des choses ou dans des institutions, que l'homme politique est spécialement vulnérable aux soupçons, aux calomnies, au scandale, bref à tout ce qui menace la confiance (et cela d'autant plus complètement, on le verra, que son capital doit moins à la délégation). La violence de la polémique politique et le recours constant à la dénonciation éthique, qui s'arme le plus souvent d'arguments dirigés contre la personne ou même, avec la *caricature* par exemple, contre son apparence physique, s'expliquent aussi par le fait que les idées-forces doivent une part de leur crédit au crédit de la personne qui, en les professant, les garantit et qu'il ne s'agit pas seulement de les réfuter, par une argumentation purement logique, mais de les *discréditer* en discréditant leur auteur.

Ce capital suprêmement *labile* ne peut être conservé qu'au prix du travail de tous les instants qui est nécessaire et pour accumuler le crédit et pour éviter le discrédit : de là toutes les prudences, tous les silences, toutes les dissimulations, qu'impose à des personnages publics, sans cesse placés devant le tribunal de l'opinion, le souci constant de ne rien dire ou faire qui puisse être rappelé par la mémoire des adversaires, principe impitoyable d'irréversibilité, de ne rien trahir qui puisse contredire les professions de foi présentes ou passées ou en démentir la constance au cours du temps. La prudence extrême qui définit le politicien accompli et qui se mesure en particulier au haut degré d'euphémisation de son discours (« la langue de bois ») s'explique sans doute par la vulnérabilité extrême du capital politique qui fait du métier d'homme politique une profession à haut risque, surtout dans les périodes de crise où, comme on voit pour de Gaulle et Pétain, de petites différences dans les dispositions et les valeurs engagées peuvent être au principe de choix totalement exclusifs : cela du fait que, en imposant un système de classement organisé autour d'un seul critère, proprement et exclusivement politique, les situations extraordinaires anéantissent la possibilité des compromis, ambiguïtés, doubles jeux, appartenances multiples, etc., qu'auto-

rise le recours ordinaire à des critères de classement multiples et partiellement intégrés.

Et l'attention spéciale que les hommes politiques doivent accorder à tout ce qui contribue à produire la représentation de leur *sincérité* ou de leur désintéressement s'explique si l'on songe que ces dispositions apparaissent comme la garantie ultime de la représentation du monde social qu'ils s'efforcent d'imposer, des « idéaux » et des « idées » qu'ils ont mission de faire reconnaître. (C'est ce qui fait que l'homme politique a partie liée avec le journaliste, détenteur d'un pouvoir sur les instruments de grande diffusion qui lui donne un pouvoir sur toute espèce de capital symbolique : capables, au moins dans certaines conjonctures politiques, de contrôler l'accès d'un homme politique ou d'un mouvement au statut de force politique qui compte et, plus communément, de contribuer à faire ou à défaire les réputations, les journalistes sont voués, comme le critique, au rôle de *faire-valoir* hors d'état de faire pour eux-mêmes ce qu'ils font pour les autrres. Ce qui fait qu'ils entretiennent avec ceux qu'ils ont contribué à faire (à proportion de leur valeur en tant que faire-valoir) une relation d'*ambivalence* qui les porte à balancer entre la soumission admirative ou servile et le ressentiment perfide, prêt à s'exprimer au premier faux pas de l'idole qu'ils ont contribué à produire.)

Les espèces du capital politique

« Banquier d'hommes en régime de monopole[28] », comme dit Gramsci à propos des fonctionnaires syndicaux,

28. « Ces chefs sont devenus des banquiers d'hommes en régime de monopole, et la moindre allusion à une concurrence les rend fous de terreur et de désespoir » (A. Gramsci, *op. cit.*, t. II, p. 85). « Par bien des aspects, les chefs syndicaux représentent un type social semblable au *banquier* : un banquier expert qui a un bon coup d'œil dans les affaires, qui sait prévoir avec une certaine exactitude le cours des bourses et des contrats, donne du crédit à sa maison, attire les épargnants et les escompteurs ; un chef syndical qui en plein affrontement des forces sociales en lutte sait prévoir les résultats possibles, attire les masses à son organisation, devient un *banquier d'hommes* » (*op. cit.*, p. 181).

l'homme politique doit son autorité spécifique dans le champ politique – ce que le langage indigène appelle son « poids politique » – à la force de mobilisation qu'il détient soit à titre personnel, soit par délégation, en tant que mandataire d'une organisation (parti, syndicat) détentrice d'un capital politique accumulé au cours des luttes passées, et d'abord sous forme de postes – dans l'appareil ou hors de l'appareil – et de militants *attachés* à ces postes. (L'opposition entre les deux espèces de capital politique est au principe d'une des différences fondamentales entre les élus du PC et ceux du PS : « Alors que la grande majorité des maires socialistes évoquent leur "notoriété", qu'elle soit fondée sur le prestige familial, la compétence professionnelle, ou les services rendus au titre d'une activité quelconque, les deux tiers des communistes s'estiment d'abord et avant tout des délégués de leur parti.[29] »). Le capital personnel de « notoriété » et de « popularité » fondé sur le fait d'*être connu et reconnu* dans sa personne (d'avoir un « nom », une « renommée », etc.), et aussi sur la possession d'un certain nombre de qualifications spécifiques qui sont la condition de l'acquisition et de la conservation d'une « bonne réputation », est souvent le produit de la reconversion d'un capital de notoriété accumulé sur d'autres terrains (et en particulier dans des professions qui, comme les professions libérales, assurent du temps libre, et qui supposent un certain capital culturel et, dans le cas des avocats, une maîtrise professionnelle de l'éloquence). Tandis que ce capital personnel de *notable* est le produit d'une accumulation lente et continue qui prend en général toute une vie, le capital personnel que l'on peut appeler héroïque ou prophétique et auquel pense Max Weber lorsqu'il parle de « charisme » est le produit d'une action inaugurale, accomplie en situation de crise, dans le vide et le silence laissés par les institutions et les appareils : action prophétique de donation de sens, qui se fonde et se légitime elle-même, rétrospectivement, par la confirmation que son propre suc-

29. D. Lacorne, *Les notables rouges*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1980, p. 67.

cès confère au langage de crise et à l'accumulation initiale de force de mobilisation qu'il a réalisée[30].

À l'opposé du capital personnel qui disparaît avec la personne de son porteur (bien qu'il puisse donner lieu à des querelles d'héritage), le capital délégué d'autorité politique est, comme celui du prêtre, du professeur et, plus généralement, du *fonctionnaire,* le produit du transfert limité et provisoire (quoique renouvelable, parfois à vie) d'un capital détenu et contrôlé par l'institution et par elle seule[31], c'est le parti qui, à travers l'action de ses cadres et de ses militants, a accumulé au cours de l'histoire un capital symbolique de *reconnaissance* et de *fidélité* et qui s'est doté, pour et par la lutte politique, d'une organisation permanente de permanents capables de mobiliser les militants, les adhérents et les sympathisants et d'organiser le travail de propagande nécessaire pour obtenir les votes et par là *les postes* permettant d'entretenir et de tenir durablement les permanents. Cet appareil de mobilisation, qui distingue le parti ou le syndicat tant du club aristocratique que du groupe intellectuel, repose *à la fois* sur des structures objectives comme la bureaucratie de l'organisation proprement dite, les postes qu'elle offre, avec tous les profits corrélatifs, en elle-même ou dans les administrations publiques, les traditions de recrutement, de formation et de sélection qui la caractérisent, etc., et sur les dispositions, qu'il s'agisse de la fidélité au parti ou des principes incorporés de division du monde social que les dirigeants, les permanents ou les militants mettent en œuvre dans leur pratique quotidienne et dans leur action proprement politique.

L'*investiture,* acte proprement magique d'*institution* par lequel le parti *consacre* officiellement le candidat officiel à

30. On pensera sans doute à l'aventure gaulliste. Mais on trouverait aussi l'équivalent dans une région tout à fait opposée de l'espace social et politique. C'est ainsi que Denis Lacorne observe que les élus communistes qui jouissent d'une notoriété personnelle doivent presque toujours leur statut de « personnalité locale » à un « acte de nature héroïque » accompli pendant la Deuxième Guerre mondiale (D. Lacorne, *op. cit.*, p. 69).

31. Cela dit, la mission politique se distingue, même en ce cas, d'une simple fonction bureaucratique en ce qu'elle reste toujours, comme on l'a vu, une mission qui engage toute la personne.

une élection, marque la transmission d'un capital politique. Aussi a-t-elle sans doute beaucoup plus en commun qu'il ne paraît avec l'investiture médiévale qui solennisait la tradition d'un fief ou d'un bien-fonds. Ce qui est certain, c'est qu'elle ne peut être que la contrepartie d'un profond dévouement à l'institution et à ses garants, attesté par un long *investissement* de temps, de travail, de soumission, voire de dévotion. Ce n'est pas par hasard que les partis, comme les églises, placent si souvent à leur tête des oblats. La loi qui régit les échanges entre les agents et les institutions peut s'énoncer ainsi : l'institution donne tout, à commencer par le pouvoir sur l'institution, à ceux qui ont tout donné à l'institution, mais parce qu'ils n'étaient rien en dehors de l'institution et sans l'institution et qu'ils ne peuvent renier l'institution sans se nier en se privant de tout ce qu'ils sont par et pour l'institution à laquelle ils doivent tout. On peut citer ici Michels : « Les conservateurs les plus tenaces d'un parti sont ceux qui en dépendent le plus [32]. » Et plus loin : « Un parti qui dispose d'une caisse bien garnie peut non seulement renoncer à l'appui matériel de ses membres les plus fortunés et éliminer ainsi leur prépondérance dans les affaires intérieures, mais aussi se donner un corps de fonctionnaires, fidèles et dévoués, parce que tirant du parti leurs moyens d'existence [33]. » Ou Gramsci : « Aujourd'hui, les représentants des coopératives, des bureaux de placement, des habitations ouvrières, des municipalités, des caisses de prévoyance, bien qu'étant en minorité dans le parti, ont le dessus sur les tribuns, sur les journalistes, sur les professeurs, sur les avocats, qui poursuivent d'inaccessibles et vains plans idéologiques [34]. »

Bref, l'institution investit ceux qui ont *investi* dans l'institution : l'investissement consiste en services rendus, souvent d'autant plus valorisés par l'institution qu'ils sont plus coûteux psychologiquement (comme toutes les « épreuves » initiatiques), donc propres à favoriser l'investissement

32. R. Michels, *op. cit.*, p. 101.
33. R. Michels, *op. cit.*, p. 105.
34. A. Gramsci, *op. cit.*, t. II, p. 193.

psychologique dans l'institution. La dépendance psychologique venant ainsi redoubler la dépendance matérielle, on comprend que l'exclusion, comme retrait du capital d'autorité institutionnelle et de toutes les assurances et sécurités associées, prenne si souvent la forme d'une *faillite*, d'une *banqueroute* à la fois sociale et psychologique (cela d'autant plus que, comme l'excommunication et l'exclusion du sacrifice divin, elle s'accompagne souvent d'un « âpre boycottage social » « sous la forme du refus d'avoir des rapports avec l'exclu »)[35].

Celui qui est investi d'un *capital politique de fonction*, équivalent de la « grâce institutionnelle » ou du « charisme de fonction » du prêtre, peut ne posséder aucune autre « qualification » que celle que lui décerne l'institution par l'acte d'investiture. Et c'est encore l'institution qui contrôle l'accès à la *notoriété personnelle* en contrôlant par exemple l'accès aux positions les plus *en vue* (celle de secrétaire général ou de porte-parole) ou aux lieux de grande visibilité (comme aujourd'hui les grands « shows » à la radio ou à la télévision ou les conférences de presse) ; le détenteur d'un capital délégué pouvant toutefois obtenir du capital personnel par une stratégie subtile consistant à prendre par rapport à l'institution le maximum de distance compatible avec le maintien de l'appartenance et la conservation des avantages corrélatifs. Il s'ensuit que l'élu d'appareil dépend au moins autant de l'appareil que de ses électeurs, qu'il doit à l'appareil (comme on le voit – trop – bien dans le cas des « parachutés ») et qu'il perd en cas de rupture avec l'appareil ; et aussi que, à mesure que la politique se « professionnalise » et que les partis se « bureaucratisent », la lutte pour le pouvoir politique de mobilisation tend toujours davantage à devenir une compétition à deux degrés : l'issue de la concurrence pour le pouvoir sur l'appareil qui se déroule au sein de l'appareil, *entre les seuls professionnels*, commande le choix de ceux qui pourront entrer dans la lutte pour la conquête des simples laïcs ; ce qui fait que la lutte pour le monopole de l'élabora-

35. M. Weber, *op. cit.*, t. II, p. 880 et aussi p. 916. Ici encore on comprend l'analogie entre l'expérience de l'exclu et celle du défroqué.

tion et de la diffusion des principes de vision du monde social est de plus en plus étroitement réservée aux professionnels et aux grandes unités de production et de diffusion, excluant de fait les petits producteurs indépendants (à commencer par les « intellectuels libres »).

L'institutionnalisation du capital politique

La délégation du capital politique présuppose l'objectivation de cette espèce de capital dans des institutions permanentes, sa matérialisation dans des « machines » politiques, dans des postes et des instruments de mobilisation, et sa reproduction continue par des mécanismes et des stratégies spécifiques. Elle est donc le fait d'entreprises politiques déjà anciennes qui ont accumulé un important capital politique objectivé, sous la forme de postes au sein du parti même, dans toutes les organisations plus ou moins subordonnées au parti et aussi dans les organismes de pouvoir local ou central qui sont directement ou indirectement contrôlés par le parti (municipalités, comités d'entreprises, etc.) et dans tout le réseau d'entreprises industrielles ou commerciales qui vivent en symbiose avec ces organismes (« Les mairies, c'est pour le Parti socialiste l'essentiel des moyens, des hommes, des influences (...). Tant qu'il tient les mairies, le parti durera, se maintiendra quoi qu'il arrive. On comprend que les municipalités soient la grande affaire des socialistes. À la limite, la seule affaire sérieuse. L'idéologie, les déclarations de principe, les plans d'action, les programmes, les débats, discussions, dialogues, c'est important bien sûr (...). Mais au niveau local le parti est au pouvoir, ou tout du moins en a l'illusion. C'est pourquoi on ne joue plus quand il s'agit d'élections municipales. On rentre dans le concret. On défend son terrain, sans bavardages théoriques, âprement, durement, jusqu'au bout[36] »). L'objectivation du capital politique assure une indépen-

36. P. Guidoni, *Histoire du nouveau Parti socialiste*, Paris, Tema-Action, 1973, p. 120.

dance relative par rapport à la sanction électorale en substituant à la domination directe sur les personnes et aux stratégies d'investissement personnel (« payer de sa personne ») la domination médiate qui permet de tenir durablement les détenteurs de postes en tenant les postes qu'ils détiennent. Et l'on comprend qu'à cette définition nouvelle des positions correspondent des caractéristiques nouvelles dans les dispositions de leurs occupants : en effet, plus le capital politique s'institutionnalise sous la forme de postes à prendre ou à tenir et plus il y a profit à entrer dans l'appareil, à l'inverse de ce qui se passe dans les phases initiales ou dans les temps de crise – en période révolutionnaire par exemple – où les risques sont grands et immédiats, et les profits lointains et incertains.

Le processus que l'on désigne souvent du mot vague de « bureaucratisation » se comprend si l'on voit que, à mesure que l'on avance dans le *cycle de vie de l'entreprise politique,* les effets que l'offre de postes stables de permanent exerce sur le recrutement viennent redoubler les effets qu'exerce l'occupation de ces postes à travers notamment les privilèges relatifs qu'elle assure. Et l'on peut citer, une fois de plus, Gramsci : « Le développement normal de l'organisation syndicale engendra des résultats entièrement opposés à ceux qui avaient été prévus par le syndicalisme : les ouvriers devenus dirigeants syndicaux perdirent complètement la vocation laborieuse et l'esprit de classe et acquirent tous les caractères du fonctionnaire petit-bourgeois, intellectuellement paresseux, moralement perverti ou facile à pervertir. Plus le mouvement syndical s'élargit, en embrassant de grandes masses, plus se répandit le fonctionnarisme[37]. » Plus le processus d'institutionnalisation du capital politique est avancé, plus la conquête des « esprits » tend à se subordonner à la conquête des postes et plus les militants, liés par le seul dévouement à la « cause », reculent au profit des « prébendiers », comme les appelle Weber, sortes de *clients*, durablement liés à l'appareil par les bénéfices et les profits qu'il leur assure, tenant à l'appareil pour

37. Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, t. III, p. 206-207.

autant que celui-ci les tient en leur redistribuant une part du butin matériel ou symbolique qu'il conquiert grâce à eux (avec par exemple le *spoil system* des partis américains). Autrement dit, à mesure que s'accroît l'appareil de mobilisation, le poids des impératifs liés à la reproduction de l'appareil et des postes qu'il offre, attachant leurs occupants par toutes sortes d'intérêts matériels ou symboliques, ne cesse de croître, tant dans la réalité que dans les cerveaux, par rapport à ceux qu'imposerait la réalisation des fins proclamées de l'appareil : et l'on comprend que le souci de se maintenir au pouvoir, ou simplement à l'existence, amène si souvent les partis à sacrifier le programme pour lequel ils ont été portés au pouvoir [38].

Les intérêts liés à la reproduction des appareils ou des positions dans l'appareil et des pouvoirs ou des privilèges qu'elles assurent ne se révèlent jamais aussi crûment que dans les rapports entre les partis ou les leaders placés en concurrence directe. Ainsi, par exemple, le Parti communiste et le Parti socialiste français doivent concilier au mieux les intérêts qu'ils peuvent avoir, à un moment déterminé, à l'union ou à la désunion et les profits ou pertes symboliques qu'ils peuvent encourir selon que l'une ou l'autre des stratégies est approuvée ou désapprouvée par tout ou partie de leur clientèle. Il s'ensuit qu'un des enjeux majeurs de la lutte entre les appareils est l'imposition d'une vision des appareils, et notamment de leurs responsabilités dans l'union ou la division : une lecture attentive des déclarations et les analyses produites par les appareils et leurs

38. Ces analyses s'appliquent aussi au cas de l'Église : à mesure que le capital politique de l'Église s'objective dans les institutions et, comme c'est le cas dans la période récente, dans des postes contrôlés par l'Église (dans l'enseignement, la presse, les mouvements de jeunes, etc.), le pouvoir d'Église tend à reposer de moins en moins sur l'inculcation et la « cure des âmes » ; en sorte qu'il se mesure sans doute mieux au nombre de postes et d'agents médiatement contrôlés par l'Église qu'au nombre des « messalisants » ou des « pascalisants ». (Ainsi s'explique que les dispositions politiques des autorités religieuses, et notamment leur rapport aux pouvoirs publics, soient aussi complètement et directement déterminées par tout ce qui peut affecter les bases matérielles de l'existence sociale de l'Église, comme aujourd'hui les postes d'enseignement financés par l'État).

dirigeants à propos de la rupture de l'union et de la défaite électorale de 1978 découvrirait que les appareils divisés sur les raisons de la division s'accordent pour combattre la vision selon laquelle le principe de la division pourrait résider dans les intérêts des appareils divisés ; sauf à annexer leur concurrent et sa clientèle – par une stratégie d' « union à la base » –, ceux-ci ont en effet en commun de ne pouvoir se reproduire inchangés qu'en reproduisant la division.

Champs et appareils

S'il n'est pas d'entreprise politique qui, pour si monolithique qu'elle puisse paraître, ne soit le lieu d'affrontement entre des tendances et des intérêts divergents[39], il reste que les partis sont d'autant plus voués à fonctionner selon la logique de l'appareil capable de répondre instantanément aux exigences stratégiques inscrites dans la logique du champ politique que leurs mandants sont plus démunis culturellement et plus attachés aux valeurs de fidélité, donc plus enclins à la délégation inconditionnelle et durable ; qu'ils sont plus anciens et plus riches en capital politique objectivé, donc plus fortement déterminés dans leurs stratégies par le souci de « défendre les acquis » ; qu'ils sont plus expressément aménagés en vue de la lutte, donc organisés selon le modèle militaire de l'appareil de mobilisation ; que leurs cadres et leurs permanents sont plus dépourvus de capital économique et culturel, donc plus totalement dépendants à l'égard du parti.

La combinaison de la fidélité politique inter et intragénérationnelle qui leur assure une clientèle relativement

39. C'est ce qu'on observe dans le cas en apparence le plus défavorable, celui du parti bolchevik : « Derrière la façade d'une unité politique et organisationnelle proclamée, connue sous le nom de "centralisme démocratique", il n'y avait pas en 1917, ni même des années plus tard, de philosophie ou d'idéologie politiques bolcheviques uniformes. À l'inverse, le parti offrait une remarquable variété de points de vue : les différences allaient des questions de mots aux conflits sur les options fondamentales » (S. Cohen, *op. cit.*, 1979, p. 19).

stable, dépouillant la sanction électorale d'une grande partie de son efficacité, et de la *fides implica*, qui met les dirigeants à l'abri du contrôle des profanes, est ce qui fait que, paradoxalement, il n'est pas d'entreprises politiques qui soient plus indépendantes des contraintes et des contrôles de la demande et plus libres d'obéir à la seule logique de la concurrence entre les professionnels (parfois au prix des volte-face les plus subites et plus paradoxales) que les partis qui se réclament le plus hautement de la défense des masses populaires[40]. Cela d'autant plus qu'ils tendent à accepter le dogme bolchevik selon lequel le fait de faire intervenir les profanes dans les luttes internes au parti, d'en appeler à eux, ou, tout simplement, de laisser filtrer au-dehors les désaccords internes, a quelque chose de foncièrement illégitime.

De même, les permanents ne dépendent jamais autant du parti que lorsque leur profession ne leur permet de participer à la vie politique qu'au prix d'un sacrifice de temps et d'argent : ils ne peuvent alors attendre que du parti le *temps libre* que les notables doivent à leur revenu ou à la manière dont ils l'acquièrent, c'est-à-dire sans travail ou par un travail intermittent. Bien qu'elle présente des traits invariants, l'opposition entre les *permanents* et les simples adhérents (ou, à plus forte raison, les votants occasionnels) revêt des sens très différents selon les partis. Ceci, par l'intermédiaire de la distribution du capital et surtout peut-être du *temps libre* entre classes. On sait en effet que si la démocratie directe ne résiste pas à la différenciation économique et sociale, c'est que, par l'intermédiaire de la distribution inégale du temps libre qui en résulte, s'introduit

40. Si l'on sait la place que le système de valeurs populaire accorde à des vertus comme l'intégrité (« être entier », « tout d'une pièce », etc.), la fidélité à la parole donnée, la loyauté envers les siens, la constance à soi-même (« moi je suis comme ça », « on ne me changera pas », etc.), autant de dispositions qui, dans d'autres univers, apparaîtraient comme une forme de rigidité, voire de stupidité, on comprend que l'effet de la fidélité, qui tend à faire de l'appartenance politique une propriété quasi héréditaire et capable de survivre aux changements de condition intra ou inter-générationnels, s'exerce avec une force particulière dans le cas des classes populaires et profite particulièrement aux partis de gauche.

la concentration des charges administratives au profit de ceux qui disposent du temps nécessaire pour remplir les fonctions gratuitement ou contre une faible rémunération. Ce facteur pourrait aussi contribuer à expliquer la participation différentielle des différentes professions (ou même des différents statuts dans une même profession) à la vie politique ou syndicale et, plus généralement, à toutes les responsabilités semi-politiques : Max Weber remarque ainsi que les directeurs des grands instituts de médecine et de sciences de la nature sont peu portés et aptes à occuper les postes de recteur[41] et Robert Michels indique que les savants qui ont pris une part active à la vie politique « ont vu leurs aptitudes scientifiques subir une baisse lente, mais progressive[42] ». Si l'on ajoute que les conditions sociales qui favorisent ou autorisent le refus de donner son temps à la politique ou à l'administration inclinent aussi, bien souvent, au dédain aristocratique ou prophétique pour les profits *temporels* que ces activités peuvent promettre ou procurer, on comprend mieux certains des invariants structuraux de la relation entre les intellectuels d'appareil (politique, administratif ou autre) et les intellectuels « libres », entre les évêques et les théologiens, ou entre les doyens, les recteurs ou les administrateurs scientifiques et les chercheurs.

Si l'on sait en outre que la dépendance des permanents à l'égard du parti est d'autant plus totale que le capital économique et culturel qu'ils possédaient avant leur entrée au parti est plus faible, on comprend que ceux qui sont issus de la classe ouvrière aient le sentiment de tout devoir au parti, non seulement leur position, qui les affranchit des servitudes de leur ancienne condition, mais leur culture, bref tout ce qui fait leur être présent : « C'est que celui qui vit la vie d'un parti comme le nôtre ne fait que s'élever. Je suis parti avec le bagage d'un primaire et le parti m'a obligé à m'éduquer. Il faut travailler, il faut bouquiner, il faut lire, il faut se mettre dans le bain... C'est une obligation ! Sinon... je serais resté le bourricot d'il y a 50 ans ! Moi je

41. M. Weber, *op. cit.*, t. II, p. 698.
42. R. Michels, *op. cit.*, p. 155.

dis "Un militant doit tout à son parti"[43]. » On comprend aussi que, comme l'a établi Denis Lacorne, « l'esprit de parti » et la « fierté partisane » soient nettement plus marqués parmi les permanents du parti communiste que parmi les permanents du parti socialiste qui, étant plus souvent issus des classes moyennes et supérieures, et spécialement du corps enseignant, sont moins totalement tributaires du parti.

On voit que la discipline et le dressage, si souvent surestimés par les analystes, resteraient tout à fait impuissants sans la complicité qu'ils trouvent dans les dispositions de soumission forcée ou élective que les agents importent dans l'appareil et qui sont elles-mêmes continuellement renforcées par la solidarité des dispositions affines et par les intérêts inscrits dans les postes d'appareil. On peut dire indifféremment que certains habitus trouvent les conditions de leur accomplissement, voire de leur épanouissement, dans la logique de l'appareil, ou, à l'inverse, que la logique de l'appareil « exploite » à son profit les tendances inscrites dans certains habitus : on pourrait invoquer d'un côté tous les procédés, communs à toutes les institutions totales, par lesquels l'appareil, et ceux qui le dominent, imposent la discipline et mettent au pas les hérétiques et les dissidents, ou, de l'autre côté, les mécanismes qui, avec la complicité de ceux dont ils servent les intérêts, tendent à assurer la reproduction des institutions et de leurs hiérarchies ; on n'en finirait pas d'énumérer et d'analyser les dispositions qui offrent à la mécanisation militariste ses ressorts et ses rouages : qu'il s'agisse du rapport dominé à la culture qui incline les permanents issus de la classe ouvrière vers une forme d'anti-intellectualisme propre à servir de justification ou d'alibi à une sorte de jdanovisme spontané et de corporatisme ouvriériste ou du ressentiment qui trouve son compte dans la vision stalinienne (au sens historique), c'est-à-dire policière, des « fractions » et dans la propension à penser l'histoire dans la logique du complot ou encore de la culpabilité qui, inscrite dans la position de porte-à-faux

43. D. Lacorne, *op. cit.*, p. 114.

de l'intellectuel, atteint son intensité maximum chez l'intellectuel issu des classes dominées, transfuge souvent fils de transfuge que Sartre a magnifiquement évoqué dans sa préface à *Aden Arabie*. Et l'on ne comprendrait pas certaines « réussites » extrêmes de la manipulation d'appareil si on ne voyait à quel point ces dispositions sont objectivement orchestrées, les différentes formes de misérabilisme, qui prédisposent les intellectuels à l'ouvriérisme, venant par exemple s'ajouter au jdanovisme spontané pour favoriser l'instauration de relations sociales dans lesquelles le persécuté se fait le complice du persécuteur.

Il reste que le modèle organisationnel de type bolchevik qui s'est imposé à la plupart des partis communistes permet d'accomplir jusque dans leurs dernières conséquences les tendances inscrites dans le rapport entre les classes populaires et les partis. Appareil (ou institution totale) aménagé en vue de la lutte, réelle ou représentée, et fondé sur la *discipline* qui permet de faire agir un ensemble d'agents (ici des militants) « comme un seul homme » en vue d'une cause commune, le parti communiste trouve les conditions de son fonctionnement dans la lutte permanente dont le champ politique est le lieu et qui peut être réactivée ou intensifiée à volonté. En effet, du fait que la discipline, qui, comme l'observe Weber, est chargée d'« assurer l'uniformité rationnelle de l'obéissance d'une pluralité d'hommes[44] », trouve sa justification, sinon son fondement, dans la lutte, il suffit d'invoquer la lutte réelle ou potentielle, voire de la raviver plus ou moins artificiellement, pour restaurer la légitimité de la discipline.

Robert Michels note l'étroite correspondance entre l'organisation du « parti démocratique de combat » et l'organisation militaire et les emprunts nombreux (particulièrement chez Engels et Bebel) de la terminologie socialiste au jargon militariste ; et il observe que les dirigeants qui, comme il le rappelle, ont partie liée avec la discipline et avec la centralisation[45] ne manquent pas de faire appel à la magie de l'intérêt commun

44. M. Weber, *op. cit.*, t. II, p. 867.
45. R. Michels, *op. cit.*, p. 129, 144.

et aux « arguments d'ordre militaire » toutes les fois que leur position est menacée : « On soutient notamment que, ne fût-ce que pour des raisons d'ordre tactique et afin de maintenir la cohésion nécessaire face à l'ennemi, les adhérents du parti ne devraient en aucun cas refuser leur confiance aux chefs qu'ils se sont librement donnés[46]. » Mais c'est sans doute avec Staline que la stratégie de la *militarisation* qui, comme le remarque Stephen Cohen, est sans doute la seule contribution originale de Staline à la pensée bolchevique, donc la caractéristique principale du stalinisme, trouve son accomplissement : les secteurs d'intervention deviennent des « fronts » (front de la philosophie, front de la littérature, etc.) ; les objectifs ou les problèmes sont des « forteresses » que les « brigades théoriques » doivent « prendre d'assaut », etc. Cette pensée militariste est évidemment manichéenne, célébrant un groupe, une école de pensée ou une conception constitué en orthodoxie pour mieux anéantir tous les autres[47].

Réelle ou fictive, la situation de lutte renforce la position des dominants au sein de l'appareil et les militants renoncent à la fonction de tribuns que leur assigne la définition officielle du rôle pour devenir de simples « cadres » chargés de faire *exécuter* les ordres et les mots d'ordre de la direction centrale et voués par des « camarades compétents » à la « démocratie de ratification ». Si les luttes menées à l'intérieur du parti communiste contre l'autoritarisme des dirigeants et contre la priorité qu'ils donnent aux intérêts d'appareil par rapport aux intérêts des mandants ont si souvent pour effet de renforcer les tendances mêmes qu'elles combattent, c'est qu'il suffit aux dirigeants d'invoquer, voire d'inventer, la lutte politique, en particulier contre les concurrents les plus proches, pour autoriser le rappel à la discipline, c'est-à-dire à la soumission aux dirigeants, qui s'impose en temps de lutte. C'est ce qui fait de la dénonciation de l'anticommunisme une arme absolue aux mains de ceux qui dominent l'appareil, puisqu'elle disqualifie la critique, voire l'objectivation, et impose l'unité contre l'extérieur.

46. R. Michels, *op. cit.*, p. 163.
47. Cf. S. Cohen, *op. cit.*, p. 367-368 et 388.

Rien n'exprime mieux la logique de cette organisation de combat que le procédé du « Qui est contre ? » tel que le décrivait Boukharine : on convoque, explique-t-il, les membres de l'organisation, et on leur demande « Qui est contre ? » ; et comme ils ont tous plus ou moins peur d'être contre, l'individu désigné est nommé secrétaire, la résolution proposée est adoptée, et toujours à l'unanimité[48]. Le processus que l'on appelle « militarisation » consiste dans le fait de s'autoriser de la situation de « guerre » à laquelle se trouve affrontée l'organisation, et qui peut être produite par un travail sur la *représentation* de la situation, afin de produire et de reproduire continûment la *peur d'être contre,* fondement ultime de toutes les disciplines militantes et militaires. Si l'anticommunisme n'existait pas, le « communisme de guerre » ne manquerait pas de l'inventer. Toute opposition de l'intérieur étant vouée à apparaître comme collusion avec l'ennemi, elle renforce la militarisation qu'elle combat en renforçant l'unanimité du « nous » assiégé qui prédispose à l'obéissance militaire : la dynamique historique du champ de luttes entre orthodoxes et hérétiques, tenants du pour et tenants du contre, par une exploitation semi-rationnelle des effets psychosomatiques de l'exaltation de l'unanimité des adhésions et des aversions ou, à l'inverse, de l'angoisse de l'exclusion et de l'excommunication, faisant de l'« esprit de parti » un *esprit de corps*, au sens le plus fort du terme.

Ainsi, l'ambiguïté même de la lutte politique, ce combat pour des « idées » et des « idéaux » qui est inséparablement un combat pour des pouvoirs et, qu'on le veuille ou non, des privilèges, est au principe de la contradiction qui hante toutes les entreprises politiques aménagées en vue de la subversion de l'ordre établi : toutes les nécessités qui pèsent sur le monde social concourent à faire que la fonction de mobilisation, qui appelle la logique mécanique de l'appa-

48. Cf. S. Cohen, *op. cit.*, p. 185. Une ethnographie des pratiques d'assemblée fournirait mille illustrations des procédés d'imposition autoritaire qui s'appuient sur l'impossibilité pratique de rompre, *sans inconvenance*, l'unanimité unanimement cultivée (en s'abstenant dans un vote à main levée, en rayant un nom sur une liste préétablie, etc.).

reil, tend à prendre le pas sur la fonction d'expression et de représentation, que revendiquent toutes les idéologies professionnelles des hommes d'appareil (celle de « l'intellectuel organique » comme celle du parti « accoucheur » de la classe) et qui ne peut être assurée réellement que par la logique dialectique du champ. La « révolution par en haut », projet d'appareil qui suppose et produit l'appareil, a pour effet d'interrompre cette dialectique, qui est l'histoire même, d'abord dans le champ politique, ce champ de luttes à propos d'un champ de luttes et de la représentation légitime de ces luttes, puis au sein même de l'entreprise politique, parti, syndicat, association, qui ne peut fonctionner comme un seul homme qu'en sacrifiant les intérêts d'une partie, sinon de la totalité, de ses mandants.

3

*La délégation et le fétichisme politique**

> « Les aristocrates de l'intelligence trouvent qu'il est des vérités qu'il n'est pas bon de dire au peuple. Moi, socialiste révolutionnaire, ennemi juré de toutes les aristocraties et de toutes les tutelles, je pense, au contraire, qu'il faut tout dire au peuple. Il n'y a pas d'autre moyen de lui rendre sa pleine liberté. »
>
> MIKHAÏL BAKOUNINE

La délégation par laquelle une personne donne pouvoir, comme on dit, à une autre personne, le transfert de pouvoir par lequel un mandant autorise un mandataire à signer à sa place, à agir à sa place, à parler à sa place, lui donne une procuration, c'est-à-dire la *plena potentia agendi*, le plein pouvoir d'agir pour lui, est un acte complexe qui mérite d'être réfléchi. Le plénipotentiaire, ministre, mandataire, délégué, porte-parole, député, parlementaire, est une personne qui a un mandat, une commission ou une procuration, pour représenter – mot extraordinairement polysémique –, c'est-à-dire pour faire voir et faire valoir les intérêts d'une personne ou d'un groupe. Mais s'il est vrai que déléguer, c'est charger quelqu'un d'une fonction, d'une mission, en lui transmettant son pouvoir, on doit se demander comment il peut se faire que le mandataire puisse avoir du pouvoir sur celui qui lui donne pouvoir. Lorsque l'acte de délégation est accompli par une seule personne en faveur d'une seule

* « La délégation et le fétichisme politique » (tiré d'une conférence donnée à l'*Association des étudiants protestants de Paris*, le 7 juin 1983) a d'abord été publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 (juin 1984), p. 49-55.

personne, les choses sont relativement claires. Mais lorsqu'une seule personne est dépositaire des pouvoirs d'une foule de personnes, elle peut être investie d'un pouvoir transcendant à chacun de ses mandants. Et, du même coup, elle peut être en quelque sorte une incarnation de cette sorte de transcendance du social que les durkheimiens ont souvent nommée.

Mais ce n'est pas tout et la relation de délégation risque de dissimuler la vérité de la relation de représentation et le paradoxe des situations où un groupe ne peut exister que par la délégation à une personne singulière – le secrétaire général, le pape, etc. – qui peut agir en personne morale, c'est-à-dire en substitut du groupe. Dans tous ces cas, selon l'équation qu'établissaient les canonistes – l'Église c'est le pape –, *en apparence*, le groupe fait l'homme qui parle à sa place en son nom – c'est la pensée en termes de délégation – alors qu'*en réalité*, il est à peu près aussi vrai de dire que c'est le porte-parole qui fait le groupe. C'est parce que le représentant existe, parce qu'il *représente* (action symbolique), que le groupe représenté, symbolisé, existe et qu'il fait exister en retour son représentant comme représentant d'un groupe. On voit dans cette relation circulaire la racine de l'illusion qui fait que, à la limite, le porte-parole peut apparaître et s'apparaître comme *causa sui*, puisqu'il est la cause de ce qui produit son pouvoir, puisque le groupe qui le fait comme investi de pouvoirs n'existerait pas – ou en tout cas, n'existerait pas pleinement, en tant que groupe représenté – s'il n'était pas là pour l'incarner.

Cette sorte de cercle originel de la représentation a été occulté : on lui a substitué des foules de questions, dont la plus commune est la question de la prise de conscience. On a occulté la question du fétichisme politique, et le processus au terme duquel des individus se constituent (ou sont constitués) en tant que groupe mais en perdant le contrôle sur le groupe dans et par lequel ils se constituent. Il y a une sorte d'antinomie inhérente au politique qui tient au fait que les individus – et cela d'autant plus qu'ils sont plus démunis – ne peuvent se constituer (ou être constitués) en tant que

groupe, c'est-à-dire en tant que force capable de se faire entendre et de parler et d'être écoutée, qu'en se dépossédant au profit d'un porte-parole. Il faut toujours risquer l'aliénation politique pour échapper à l'aliénation politique. (En réalité, cette antinomie n'existe réellement que pour les dominés. On pourrait, pour simplifier, dire que les dominants existent toujours, tandis que les dominés n'existent que s'ils se mobilisent ou se dotent d'instruments de représentation. Sauf peut-être dans les périodes de restauration qui suivent les grandes crises, les dominants ont intérêt au laisser-faire, aux stratégies indépendantes et isolées d'agents à qui il suffit d'être raisonnables pour être rationnels et reproduire l'ordre établi.)

C'est le travail de délégation qui, étant oublié et ignoré, devient le principe de l'aliénation politique. Les mandataires et les ministres, au sens de ministres du culte ou de ministres de l'État, sont, selon la formule de Marx à propos du fétichisme, de ces « produits de la tête de l'homme qui apparaissent comme doués d'une vie propre ». Les fétiches politiques sont des gens, des choses, des êtres, qui semblent ne devoir qu'à eux-mêmes une existence que les agents sociaux leur ont donnée ; les mandants adorent leur propre créature. L'idolâtrie politique réside précisément dans le fait que la valeur qui est dans le personnage politique, ce produit de la tête de l'homme, apparaît comme une mystérieuse propriété objective de la personne, un charme, un charisme ; le ministerium apparaît comme mysterium. Là encore je pourrais citer Marx, *cum grano salis,* bien sûr, parce que, évidemment, ses analyses du fétichisme ne visaient pas (et pour cause) le fétichisme politique. Marx disait, dans le même passage célèbre : « La valeur ne porte pas écrit sur le front ce qu'elle est. » C'est la définition même du charisme, cette sorte de pouvoir qui semble être à lui-même son propre principe. Le charisme, dans la définition weberienne, c'est ce je ne sais quoi qui est à lui-même son propre fondement, le don, la grâce, le mana, etc.

Ainsi, la délégation est l'acte par lequel un groupe va se faire en se dotant de cet ensemble de choses qui font les groupes, c'est-à-dire une permanence et des permanents, un

bureau à tous les sens du terme, et d'abord au sens de mode d'organisation bureaucratique, avec sceau, sigle, signature, délégation de signature, tampon officiel, etc. (cf. le Bureau politique). Le groupe existe lorsqu'il s'est doté d'un organe permanent de représentation doté de la *plena potentia agendi* et du *sigillum authenticum,* donc capable *de se substituer* (parler pour, c'est parler à la place) au groupe sériel, fait d'individus séparés et isolés, en renouvellement constant, ne pouvant agir et parler que pour eux-mêmes. Deuxième acte de délégation, qui est beaucoup plus caché et sur lequel il faudra que je revienne, c'est l'acte par lequel la réalité sociale ainsi constituée, le Parti, l'Église, etc., va mandater un individu. J'emploie le mot mandat bureaucratique à dessein, ce sera le secrétaire – Bureau va très bien avec secrétaire –, ce sera le ministre, le secrétaire général, etc. Ce n'est plus le mandant qui désigne son délégué, mais le bureau qui mandate un plénipotentiaire. Je vais explorer cette sorte de boîte noire : premièrement, le passage des sujets atomistiques au bureau, deuxièmement, le passage du bureau au secrétaire. Pour analyser ces deux mécanismes, nous avons un paradigme qui est celui de l'Église. L'Église, et à travers elle chacun de ses membres, possède le « monopole de la manipulation légitime des biens de salut ». La délégation en ce cas, c'est l'acte par lequel l'Église (et non les simples fidèles) délègue au ministre le pouvoir d'agir à sa place.

En quoi consiste le mystère du ministère ? Le mandataire devient, par la délégation inconsciente – j'ai fait comme si elle était consciente, pour les besoins de l'exposition, par un artefact analogue à l'idée de contrat social –, capable d'agir en substitut du groupe de ses mandants. Autrement dit, le mandataire est en quelque sorte dans un rapport de *métonymie* avec le groupe, il est une partie du groupe qui peut fonctionner en tant que signe à la place de la totalité du groupe. Il peut fonctionner en tant que signe passif, objectif, qui signifie, manifeste l'existence de ses mandants, en tant que représentant, en tant que groupe *in effigie* (dire que la CGT a été reçue à l'Élysée, c'est dire que le signe a été reçu à la place de la chose signifiée). Mais en plus,

c'est un signe qui parle, qui, en tant que porte-parole, peut dire ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il représente, ce qu'il se représente représenter. Et quand on dit que « la CGT a été reçue à l'Élysée », on veut dire que l'ensemble des membres de l'organisation ont été exprimés de deux façons : dans le fait de la manifestation, de la présence du représentant, et, éventuellement, dans le discours du représentant. Et, du même coup, on voit bien comment la possibilité de détournement est inscrite dans le fait même de la délégation. Dans la mesure où, dans la plupart des faits de délégation, les mandants font un chèque en blanc à leur mandataire, ne serait-ce que parce qu'ils ignorent souvent les questions auxquelles le mandataire aura à répondre, ils s'en remettent. Dans la tradition médiévale, cette foi des mandataires qui s'en remettent à l'institution s'appelait *fides implicita*. Expression magnifique qui se transpose très facilement à la politique. Plus les gens sont dépossédés, culturellement surtout, plus ils sont contraints et enclins à s'en remettre à des mandataires pour avoir une parole politique. En fait, les individus à l'état isolé, silencieux, sans parole, n'ayant ni la capacité ni le pouvoir de se faire écouter, de se faire entendre, sont placés devant l'alternative de se taire ou d'être parlés.

Dans le cas limite des groupes dominés, l'acte de symbolisation par lequel se constitue le porte-parole, la constitution du « mouvement », est contemporain de la constitution du groupe ; le signe fait la chose signifiée, le signifiant s'identifie à la chose signifiée, qui n'existerait pas sans lui, qui se réduit à lui. Le signifiant n'est pas seulement celui qui exprime et représente le groupe signifié ; il est ce qui lui *signifie* d'exister, qui a le pouvoir d'appeler à l'existence visible, en le mobilisant, le groupe qu'il signifie. Il est le seul qui, sous certaines conditions, en usant du pouvoir que lui confère la délégation, peut mobiliser le groupe : c'est la manifestation. Lorsqu'il dit : « Je vais vous montrer que je suis représentatif, en vous présentant les gens que je représente » (c'est l'éternel débat sur le nombre des manifestants), le porte-parole manifeste sa légitimité en manifestant ceux qui le délèguent. Mais il a ce pouvoir de manifester

les manifestants parce qu'il est, d'une certaine façon, le groupe qu'il manifeste.

Autrement dit, on peut le montrer aussi bien des cadres, comme l'a fait Luc Boltanski, que du prolétariat, ou des professeurs, dans beaucoup de cas, pour sortir de l'existence que Sartre appelait sérielle, pour accéder à l'existence collective, il n'est pas d'autre voie que de passer par le porte-parole. C'est l'objectivation dans un « mouvement », une « organisation, » qui, par une *fictio juris* typique de la magie sociale, permet à une simple *collectio personarum plurium* d'exister comme une personne morale, comme un *agent social.*

Je vais prendre un exemple emprunté à la politique la plus quotidienne, la plus ordinaire, celle que nous avons sous les yeux tous les jours. Cela pour me faire comprendre mais aussi au risque d'être trop facilement compris, de cette semi-compréhension commune qui est l'obstacle principal à la compréhension véritable. Le difficile, en sociologie, c'est d'arriver à penser de façon complètement étonnée, déconcertée, des choses qu'on croit avoir comprises depuis toujours. C'est pourquoi, il faut parfois commencer par le plus difficile pour comprendre vraiment le plus facile. Je viens à mon exemple : pendant les événements de mai 1968, on a vu surgir un M. Bayet qui, tout au long des « journées, » n'a pas cessé d'exprimer les agrégés en tant que président de la Société des agrégés, société qui, au moins à l'époque, n'avait pratiquement pas de base. On a là un cas d'usurpation typique avec un personnage qui fait croire (à qui ? au moins à la presse qui ne *reconnaît* et ne connaît que des porte-parole, vouant les autres aux « libres opinions ») qu'il a « derrière lui » un groupe par le fait qu'il peut parler en son nom, en tant que personne morale, sans être démenti par personne (on touche ici aux limites : il peut être d'autant plus à l'abri du démenti qu'il a moins d'adhérents, l'absence de démenti manifestant en fait l'absence d'adhérents). Que peut-on faire contre un homme comme celui-là ? On peut protester publiquement, on peut ouvrir une pétition. Quand des membres du Parti communiste veulent se débarrasser de leur Bureau, ils sont ren-

voyés au sériel, à la récurrence, au statut d'individus isolés qui doivent se doter d'un porte-parole, d'un bureau, d'un groupe pour se débarrasser du porte-parole, du bureau, du groupe (ce que la plupart des mouvements, et en particulier les mouvements socialistes, ont toujours dénoncé comme le péché capital, le « fractionnisme »). Autrement dit, pour combattre l'usurpation des porte-parole autorisés, que peut-on faire ? Il y a, bien sûr, les solutions individuelles contre toutes les formes d'écrasement par le collectif, *exit and voice*, comme dit Albert Hirschman, la sortie ou la protestation. Mais on peut aussi fonder une autre société. Si vous vous reportez aux journaux de l'époque, vous verrez que, vers le 20 mai 68, on a vu apparaître une autre Société des agrégés avec un secrétaire général, un sceau, un bureau, etc. On n'en sort pas.

Donc cette sorte d'acte originaire de constitution, au double sens philosophique et politique, que représente la délégation, est un acte de magie qui permet de faire exister ce qui n'était qu'une collection de personnes plurielles, une série d'individus juxtaposés, sous la forme d'une personne fictive, une *corporatio*, un corps, un corps mystique incarné dans un corps social, lui même transcendant aux corps biologiques qui le composent (« corpus corporatum in corpore corporato »).

L'autoconsécration du mandataire

Ayant montré en quoi l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation, comment le fait de parler pour, c'est-à-dire en faveur et au nom de quelqu'un, implique la propension à parler à sa place, je voudrais évoquer les stratégies universelles par lesquelles le mandataire tend à s'autoconsacrer. Pour pouvoir s'identifier au groupe et dire « je suis le groupe », « je suis, donc le groupe est », le mandataire doit en quelque sorte s'annuler dans le groupe, faire don de sa personne au groupe, clamer et proclamer : « Je n'existe que par le groupe. » L'usurpation du mandataire est nécessairement modeste, elle suppose la modestie. C'est

sans doute ce qui fait que tous les apparatchiks ont un air de famille. Il y a une sorte de mauvaise foi structurale du mandataire qui, pour s'approprier l'autorité du groupe, doit s'identifier au groupe, se réduire au groupe qui l'autorise. Mais je voudrais citer Kant qui, dans *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris, Vrin, 1979, p. 217-218), remarque qu'une Église qui serait fondée sur la foi inconditionnée, et non sur une foi rationnelle, n'aurait pas des « serviteurs » *(ministri)* mais des « fonctionnaires de haut grade qui ordonnent *(officiales)* et qui, même quand ils n'apparaissent pas dans tout l'éclat de la hiérarchie », comme dans l'Église protestante, et qu'ils « s'élèvent en paroles contre une telle prétention, veulent néanmoins être considérés comme les seuls exégètes autorisés des Écritures saintes », et transforment ainsi « le service de l'Église, *(ministerium)* en une domination sur ses membres *(imperium)* quoique, pour dissimuler cette usurpation, ils se servent du titre modeste de serviteurs ». Le mystère du ministère n'agit qu'à la condition que le ministre dissimule son usurpation, et l'*imperium* qu'elle lui confère, en s'affirmant comme simple ministre. Le détournement au profit de la personne des propriétés de la position n'est possible que pour autant qu'il se dissimule – c'est la définition même du pouvoir symbolique. Un pouvoir symbolique est un pouvoir qui suppose la reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers lui. Donc la violence symbolique du ministre ne peut s'exercer qu'avec cette sorte de complicité que lui accordent, par l'effet de la méconnaissance qu'encourage la dénégation, ceux sur qui cette violence s'exerce.

« La génération de la République »

« Une multitude d'hommes devient une seule personne quand ces hommes sont représentés par un seul homme ou une seule personne, de sorte que cela se fasse avec le consentement de chaque individu singulier de cette multitude. Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité

du représenté, qui rend *une* la personne[1]. » On peut lire dans le passage du *Léviathan* où Hobbes décrit la « génération de la République » une des formulations les plus claires et les plus concises de la théorie de la *représentation unifiante* : la multitude des individus isolés accède au statut de personne morale lorsqu'elle trouve dans la représentation unitaire de sa diversité que lui donne son représentant l'image constitutive de son unité ; autrement dit, elle se constitue comme unité en se reconnaissant dans le représentant unique[2]. Hobbes retrouve ou reprend la doctrine de la « corporation » élaborée par les canonistes du XIIIe siècle, notamment à propos de l'Église[3], en insistant seulement sur l'effet unificateur qui résulte de l'unicité du représentant, entendu à la fois comme plénipotentiaire et comme symbole du groupe, *corpus unum* dont il est *l'incarnation* visible ou, mieux, la *manifestation in effigie*.

Nietzsche dit très bien cela dans *L'Antéchrist* qui est moins une critique du christianisme qu'une critique du mandataire, du délégué, le ministre du culte catholique étant l'incarnation du mandataire : c'est pourquoi il s'en prend obsessionnellement dans ce livre au prêtre et à l'hypocrisie sacerdotale et aux stratégies par lesquelles le mandataire s'absolutise, s'autoconsacre. Premier procédé que peut employer le ministre, celui qui consiste à se faire apparaître comme nécessaire. Kant évoquait déjà l'invocation de la nécessité de l'exégèse, de la lecture légitime. Nietzsche la désigne en toutes lettres : « Ces Évangiles, on ne peut les lire trop prudemment, ils ont leur difficulté derrière chaque

1. Th. Hobbes, *Léviathan*, intr., trad. et notes de F. Tricaud, Paris, Éd. Sirey, 1983, p. 166-169 et 177-178.

2. Cf. L. Jaume, La théorie de la « personne fictive » dans le *Léviathan* de Hobbes, *Revue française de science politique*, vol. 33, n. 6, déc. 1983, p. 1009-1035.

3. Cf. G. Post, *Studies in Medieval Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, Princeton University Press, 1964, et aussi O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht (1868)*, Graz, Akademische Druck – und Verlagsanstalt, 1954, et notamment t. 3 (1881), paragraphe 8, Die Korporationstheorie der Kanonisten, p. 238-277 (je dois cette référence à Johannes-Michael Scholz, que je remercie) ; et P. Michaud-Quantin, *Universitas*, Paris, Vrin, 1970.

mot » (p. 69). Ce que suggère Nietzsche, c'est que pour s'autoconsacrer comme interprète nécessaire, l'intermédiaire doit produire le besoin de son propre produit. Et pour cela, il faut qu'il produise la difficulté qu'il sera seul à pouvoir résoudre. Le mandataire opère ainsi – je cite encore Nietzsche – une « transformation de soi en sacré ». Pour faire éprouver sa nécessité, le mandataire recourt aussi à la stratégie du « dévouement impersonnel ». « Rien n'est plus profondément, intimement ruineux que le "devoir impersonnel", le sacrifice auprès du Moloch de l'abstraction » (p. 19). Le mandataire est celui qui s'assigne des tâches sacrées : « Chez presque tous les peuples, le philosophe n'est que le prolongement du type sacerdotal, et cet héritage du prêtre, se payer de fausse monnaie, ne nous surprendra plus. Quand on a des tâches sacrées, celle par exemple d'amender, de sauver, de rédimer l'homme, (...) n'est-on pas soi-même sauvé par une tâche pareille ? » (p. 21).

Ces stratégies du sacerdoce ont toutes pour fondement la mauvaise foi, au sens sartrien du terme, le mensonge à soi-même, le « mensonge sacré » par lequel le prêtre décide de la valeur des choses en disant que sont bonnes absolument les choses qui sont bonnes pour lui (p. 41) : le prêtre, dit Nietzsche, est celui qui « appelle Dieu sa propre volonté » (p. 77). (On pourrait dire de même que l'homme politique appelle peuple, opinion, nation, sa propre volonté.) Je cite encore Nietzsche : « La loi, la volonté de Dieu, le livre saint, l'inspiration – autant de mots pour désigner les conditions selon lesquelles le prêtre accède au pouvoir, avec lesquelles il maintient son pouvoir –, ces concepts sont à la base de toutes les organisations sacerdotales, de toutes les formes de domination sacerdotale, ou plutôt philosophico-sacerdotales » (p. 94). Ce que veut dire Nietzsche, c'est que les délégués *ramènent à eux* les valeurs universelles, ils s'approprient les valeurs, ils « réquisitionnent la morale » (p. 70), et ils accaparent donc les notions de Dieu, de Vérité, de Sagesse, de Peuple, de Message, de Liberté, etc. Ils en font des synonymes de quoi ? D'eux-mêmes. « Je suis la Vérité. » Ils se font sacrés, ils se consacrent et, du même coup, ils tracent la limite entre eux et

les simples profanes ; ils deviennent ainsi, comme dit Nietzsche, « la mesure de toutes choses ».

C'est dans ce que j'appellerai l'*effet d'oracle,* grâce auquel le porte-parole fait parler le groupe au nom duquel il parle, parlant ainsi avec toute l'autorité de cet absent insaisissable, que l'on voit le mieux la fonction de l'humilité sacerdotale : c'est en s'annulant complètement au profit du Dieu ou du Peuple, que le sacerdoce se fait Dieu ou Peuple. C'est lorsque je deviens Rien – et parce que je suis capable de devenir Rien, de m'annuler, de m'oublier, de me sacrifier, de me dévouer –, que je deviens Tout. Je ne suis rien que le mandataire de Dieu ou du Peuple, mais ce au nom de quoi je parle est tout, et à ce titre je suis tout. L'effet d'oracle est un véritable *dédoublement de la personnalité* : la personne individuelle, le moi, s'annule au profit d'une personne morale transcendante (« je fais don de ma personne à la France »). La condition de l'accès au sacerdoce est une véritable *metanoïa,* une conversion ; l'individu ordinaire doit mourir pour qu'advienne *la personne morale.* Meurs et deviens une *institution* (c'est que ce font les rites d'institution). Paradoxalement, ceux qui se sont fait rien pour devenir tout peuvent renverser les termes de la relation et faire reproche à ceux qui ne sont qu'eux-mêmes, *qui ne parlent que pour eux-mêmes,* de n'être rien ni en fait ni en droit (parce que incapables de dévouement, etc.). C'est le droit de réprimande, de culpabilisation qui est un des profits du militant.

Bref, l'effet d'oracle est un de ces phénomènes que nous avons l'illusion de comprendre trop vite – nous avons tous entendu parler de la Pythie, des prêtres qui interprètent le discours oraculaire – et nous ne savons pas le reconnaître dans l'ensemble des situations dans lesquelles quelqu'un parle au nom de quelque chose qu'il fait exister par son discours même. Toute une série d'effets symboliques qui s'exercent tous les jours dans la politique reposent sur cette sorte de ventriloquie usurpatrice, consistant à faire parler ceux au nom de qui on parle, à faire parler ceux au nom de qui on a le droit de parler, à faire parler le peuple, au nom de qui on est autorisé à parler. Il est très rare que,

lorsqu'un homme politique dit « le peuple, les classes populaires, les masses populaires, etc. », il ne fasse pas l'effet d'oracle, c'est-à-dire le coup qui consiste à produire à la fois le message et le déchiffrement du message, à faire croire que « je est un autre », que le porte-parole, simple substitut symbolique du peuple, est vraiment le peuple au sens où tout ce qu'il dit est la vérité et la vie du peuple.

L'usurpation qui réside dans le fait de s'affirmer comme capable de parler *au nom de* est ce qui autorise le passage de l'indicatif à l'*impératif*. Si, moi, Pierre Bourdieu, atome singulier, à l'état isolé, qui ne parle que pour moi, je dis : il faut faire ceci ou cela, renverser le gouvernement ou refuser les fusées Pershing, qui me suivra ? Mais si je suis placé dans des conditions statutaires telles que je puis apparaître comme parlant « au nom des masses populaires », ou *a fortiori* « au nom des masses populaires et de la Science, du socialisme scientifique », ça change tout. Le passage de l'indicatif à l'impératif – les Durkheimiens l'avaient très bien senti, qui essayaient de fonder une morale sur la science des mœurs – suppose le passage de l'individuel au collectif, principe de toute contrainte reconnue ou reconnaissable. L'effet d'oracle, forme limite de la performativité, est ce qui permet au porte-parole autorisé de s'autoriser du groupe qui l'autorise pour exercer une contrainte reconnue, une violence symbolique, sur chacun des membres isolés du groupe. Si je suis le collectif fait homme, le groupe fait homme, et si ce groupe est le groupe dont vous faites partie, qui vous définit, qui vous donne une identité, qui fait que vous êtes vraiment un professeur, vraiment un protestant, vraiment un catholique, etc., il n'y a vraiment plus qu'à obéir. L'effet d'oracle, c'est l'exploitation de la transcendance du groupe par rapport à l'individu singulier opérée par un individu qui effectivement est d'une certaine façon le groupe, ne serait-ce que parce que personne ne peut se lever pour dire, « tu n'es pas le groupe », sauf à fonder un autre groupe et à se faire reconnaître comme mandataire de ce groupe nouveau.

Ce paradoxe de la monopolisation de la vérité collective est au principe de tout effet d'imposition symbolique : je

suis le groupe, c'est-à-dire la contrainte collective, la contrainte du collectif sur chacun de ses membres, je suis le collectif fait homme, et, du même coup, je suis celui qui manipule le groupe au nom du groupe lui-même ; je m'autorise du groupe qui m'autorise pour contraindre le groupe. (La violence inscrite dans l'effet d'oracle ne se fait jamais autant sentir que dans les *situations d'assemblée*, situations typiquement *ecclésiales*, où les porte-parole normalement autorisés et, en situation de crise, les porte-parole professionnels qui s'autorisent, peuvent parler au nom de tout le groupe rassemblé : elle s'éprouve dans l'impossibilité quasi physique de produire une parole divergente, dissidente, contre l'unanimité *forcée* que produisent le monopole de la parole et les techniques d'unanimisation comme les votes à main levée ou par acclamation de motions manipulées.)

Il faudrait faire une analyse linguistique de ce double jeu ou je et des stratégies rhétoriques par lesquelles s'exprime la mauvaise foi structurale du porte-parole, avec notamment le passage permanent du *nous* au *je*. Dans le domaine symbolique, les coups de force se traduisent par des *coups de forme* – et c'est à condition de le savoir que l'on peut faire de l'analyse linguistique un instrument de critique politique, et de la rhétorique une science des pouvoirs symboliques. Quand un apparatchik veut faire un coup de force symbolique, il passe du je au nous. Il ne dit pas : « Je pense que vous sociologues, vous devez étudier les ouvriers », il dit : « Nous pensons que vous devez »... ou « la demande sociale exige que... ». Donc le « je » du mandataire, l'intérêt particulier du mandataire doit se cacher derrière l'intérêt professé du groupe, et le mandataire doit « universaliser son intérêt particulier », comme disait Marx, afin de le faire passer pour l'intérêt du groupe. Plus généralement, l'usage d'un langage *abstrait*, des grands mots abstraits de la rhétorique politique, le verbalisme de la vertu abstraite qui, comme l'a bien vu Hegel, engendre le fanatisme et le terrorisme jacobin (il faut lire la terrible phraséologie de la correspondance de Robespierre), tout cela participe de la logique du double je (jeu) qui fonde l'usurpation subjectivement et objectivement légitime du mandataire.

Je voudrais prendre l'exemple du débat sur l'art populaire. (Je suis un peu inquiet de la communicabilité de ce que je dis et cela doit se sentir dans la difficulté à communiquer.) Vous connaissez le débat récurrent sur l'art populaire, l'art prolétarien, le réalisme socialiste, la culture populaire, etc., débat typiquement théologique dans lequel la sociologie ne peut pas entrer sans se faire prendre au piège. Pourquoi ? Parce que c'est le terrain par excellence de l'effet d'oracle que j'ai décrit tout à l'heure. Ce qu'on appelle par exemple le réalisme socialiste est en fait le produit typique de cette substitution du je particulier des mandataires politiques, du je jdanovien pour l'appeler par son nom, c'est-à-dire petit-bourgeois intellectuel de second ordre, qui veut faire régner l'ordre, surtout sur les intellectuels de premier ordre, et qui s'universalise en s'instituant en peuple. Et une analyse élémentaire du réalisme socialiste ferait voir qu'il n'y a rien de populaire dans ce qui est en réalité un formalisme ou même un académisme, fondé sur une *iconographie allégorique* très abstraite, le Travailleur, etc. (même si cet art paraît répondre, très superficiellement, à la demande populaire de réalisme). Ce qui s'exprime dans cet art formaliste et petit-bourgeois – qui loin d'exprimer le peuple enferme la *dénégation du peuple,* sous la forme de ce « peuple » torse nu, musclé, bronzé, optimiste, tourné vers l'avenir, etc. –, c'est la philosophie sociale, l'idéal inconscient d'une petite bourgeoisie d'hommes d'appareil qui trahit sa peur réelle du peuple réel en s'identifiant à un peuple idéalisé, torche à la main, flambeau de l'Humanité... On pourrait faire la même démonstration à propos de la culture populaire, etc. Ce sont des cas typiques de *substitution de sujet.* Le sacerdoce – et c'est ce que voulait dire Nietzsche –, le prêtre, l'Église, l'apparatchik de tous les pays substitue sa propre vision du monde (déformée par sa propre *libido dominandi*) à celle du groupe dont il est censé être l'expression. On se sert aujourd'hui du peuple, comme en d'autres temps on se servait de Dieu, pour régler des comptes entre clercs.

L'homologie et les effets de méconnaissance

Mais il faut se demander maintenant comment toutes ces stratégies de double jeu ou je peuvent marcher malgré tout : comment se fait-il que le double jeu du mandataire ne se dénonce pas lui-même ? Ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui fait le cœur du mystère du ministère, c'est-à-dire « l'imposture légitime ». Il ne s'agit pas en effet de sortir de la représentation naïve du mandataire dévoué, du militant désintéressé, du dirigeant plein d'abnégation, pour tomber dans la vision cynique du mandataire comme usurpateur conscient et organisé – c'est la vision XVIIIe siècle, à la Helvetius et d'Holbach, du prêtre, vision très naïve, dans sa lucidité apparente. L'imposture légitime ne réussit que parce que l'usurpateur n'est pas un calculateur cynique qui trompe consciemment le peuple, mais quelqu'un qui *se prend* en toute bonne foi pour autre chose que ce qu'il est.

Un des mécanismes qui font que l'usurpation et le double jeu fonctionnent, si je puis dire, en toute innocence, avec la plus parfaite sincérité, c'est que, dans beaucoup de cas, les intérêts du mandataire et les intérêts des mandants coïncident dans une grande mesure, de sorte que le mandataire peut croire et faire croire qu'il n'a pas d'intérêts hors de ceux des mandants. Pour expliquer cela, je suis obligé de faire un détour par une analyse un peu plus compliquée. Il y a un espace politique, il y a un espace religieux, ce que j'appelle un champ, c'est-à-dire un univers autonome, un espace de jeu dans lequel on joue un jeu qui a certaines règles, règles différentes du jeu qui se joue dans l'espace à côté. Les gens qui sont engagés dans le jeu ont, en tant que tels, des intérêts spécifiques, des intérêts qui ne sont pas définis par leurs mandants. L'espace politique a une gauche, une droite, il a ses dominants, ses dominés ; l'espace social a aussi ses dominants, ses dominés, les riches, les pauvres ; et ces deux espaces se correspondent. Il y a homologie. Cela veut dire que *grosso modo* celui qui occupe dans ce jeu une position de

gauche **a** est à celui qui occupe une position de droite **b** ce que celui qui occupe une position de gauche **A** est à celui qui occupe une position de droite **B** dans l'autre jeu. Lorsque **a** a envie d'attaquer **b** pour régler des comptes spécifiques, il se sert, mais en se servant il sert **A.** Cette coïncidence structurale des intérêts spécifiques des mandataires et des intérêts des mandants est au fondement du miracle du ministère sincère et réussi. Les gens qui servent bien les intérêts de leurs mandants sont des gens qui se servent bien en les servant ; ça leur profite et c'est important qu'il en soit ainsi pour que ça fonctionne.

S'il faut parler d'intérêts, c'est parce que cette notion a une fonction de rupture ; elle détruit l'idéologie du désintéressement, qui est l'idéologie professionnelle des clercs de toute espèce. Les gens qui sont dans le jeu religieux, intellectuel, ou politique ont des intérêts spécifiques qui, pour si différents qu'ils soient des intérêts du PDG qui joue dans le champ économique, n'en sont pas moins *vitaux* ; tous ces intérêts symboliques – ne pas perdre la face, ne pas perdre sa circonscription, river son clou à l'adversaire, triompher d'un « courant » adverse, avoir la présidence, etc. – sont tels que, en les servant, en leur obéissant, il arrive souvent – il y a, bien sûr, des cas de décalage, où les intérêts des mandataires entrent en conflit avec les intérêts des mandants – que les agents servent leurs mandants ; il arrive en tout cas beaucoup plus souvent qu'on ne pourrait s'y attendre, si tout se passait au hasard ou selon la logique de l'agrégation purement statistique des intérêts individuels, que, du fait de l'homologie, les agents qui se contentent d'obéir à ce que leur impose leur position dans le jeu servent, *eo ipso* et par surcroît, les gens dont ils se servent et qu'ils sont censés servir. L'effet de métonymie permet l'universalisation des intérêts particuliers d'apparatchik, l'attribution des intérêts du mandataire aux mandants qu'il est censé représenter. Le mérite principal de ce modèle réside en ce qu'il rend compte du fait que les mandataires ne sont pas cyniques (ou beaucoup moins et beaucoup moins souvent qu'on ne pourrait le croire), qu'ils sont pris au jeu et qu'ils croient vraiment à ce qu'ils font.

Il y a beaucoup de cas comme cela, où les mandants et les mandataires, les clients et les producteurs, sont dans un rapport d'homologie structurale. C'est le cas du champ intellectuel, du champ du journalisme : le journaliste du *Nouvel Obs* étant au journaliste du *Figaro* ce que le lecteur du *Nouvel Obs* est au lecteur du *Figaro*, quand il se fait plaisir en réglant ses comptes avec le journaliste du *Figaro*, il fait plaisir au lecteur du *Nouvel Obs*, sans jamais chercher directement à lui plaire. C'est un mécanisme très simple mais qui dément la représentation ordinaire de l'action idéologique comme service ou servilité intéressés, comme soumission intéressée à une fonction : le journaliste du *Figaro* n'est pas le pisse-copie de l'épiscopat ou le valet du capitalisme, etc. ; il est d'abord un journaliste qui, selon le moment, est obsédé par *Le Nouvel Observateur* ou *Libération*.

Les délégués de l'appareil

J'ai mis jusqu'ici l'accent sur la relation entre mandants et mandataires. Il me faut examiner maintenant la relation entre le corps des mandataires, l'appareil, qui a ses intérêts et, comme dit Weber, ses « tendances propres », notamment la tendance à la reproduction, et les mandataires particuliers. Lorsque le corps des mandataires, le corps sacerdotal, le Parti, etc., affirme ses tendances propres, les intérêts de l'appareil priment les intérêts des mandataires particuliers qui, de ce fait, cessent d'être les mandataires de leurs mandants, pour devenir responsables devant l'appareil : dès lors, on ne peut plus comprendre les propriétés et les pratiques des mandataires sans passer par une connaissance de l'appareil.

La loi fondamentale des appareils bureaucratiques veut que l'appareil donne tout (et notamment le pouvoir sur l'appareil) à ceux qui lui donnent tout et en attendent tout parce qu'ils n'ont rien ou ne sont rien en dehors de lui ; en termes plus brutaux, l'appareil tient le plus à ceux qui tiennent le plus à lui parce que ce sont eux qu'il tient le mieux. Zinoviev, qui a très bien compris ces choses, et pour cause, mais qui reste enfermé dans des jugements de valeur, dit :

« Le principe du succès de Staline réside dans le fait qu'il est quelqu'un d'extraordinairement médiocre » (*Les hauteurs béantes*, p. 306). Il frôle l'énoncé de la loi. Toujours à propos de l'apparatchik, il parle aussi d'« une force extraordinairement insignifiante et, de ce fait, invincible » (p. 307). Ce sont de très belles formules, mais un peu fausses, parce que l'intention polémique, qui fait le charme, empêche de prendre le donné tel qu'il est (ce qui ne revient pas à l'accepter). L'indignation morale ne peut comprendre que réussissent dans l'appareil ceux que l'intuition charismatique perçoit comme les plus bêtes, les plus ordinaires, ceux qui n'ont aucune valeur propre. En fait, ils réussissent non pas parce qu'ils sont les plus ordinaires mais parce qu'ils n'ont rien en dehors de l'appareil, rien qui les autorise à prendre des libertés à l'égard de l'appareil, à faire les malins.

Il y a donc une sorte de solidarité structurale, non accidentelle, entre les appareils et certaines catégories de gens, définis surtout négativement, comme n'ayant aucune des propriétés qu'il est intéressant de posséder au moment considéré dans le champ concerné. En termes plus neutres, on dira que les appareils vont consacrer des gens sûrs. Mais sûrs, pourquoi ? Parce qu'ils n'ont rien par quoi ils puissent s'opposer à l'appareil. C'est ainsi que dans le Parti communiste français des années 50 comme dans la Chine de la « révolution culturelle », les jeunes ont beaucoup servi de gardes-chiourme symboliques, de chiens de garde. Or les jeunes, ce n'est pas seulement l'enthousiasme, la naïveté, la conviction, tout ce qu'on associe sans trop y penser à la jeunesse ; du point de vue de mon modèle, ce sont aussi ceux qui n'ont rien ; ce sont les nouveaux entrants, ceux qui arrivent dans le champ sans capital. Et du point de vue de l'appareil, ils sont la chair à canon pour combattre les vieux qui, commençant à avoir du capital, soit par le Parti, soit par eux-mêmes, se servent de ce capital pour contester le Parti. Celui qui n'a rien est un inconditionnel ; il a d'autant moins à opposer que l'appareil lui donne beaucoup, à la mesure de son inconditionnalité, et de son néant. C'est ainsi que dans les années 50, tel ou tel intellectuel de

vingt-cinq ans pouvait avoir *ex officio,* par délégation d'appareil, des publics que seuls les intellectuels les plus consacrés pouvaient s'offrir, mais, eux, si je puis dire, à compte d'auteur.

Cette sorte de loi d'airain des appareils se trouve doublée d'un autre processus que je vais évoquer très rapidement et que j'appellerai l'effet bureau. Je me réfère à l'analyse que fait Marc Ferro du processus de bolchevisation. Dans les soviets de quartiers, les comités d'usines, c'est-à-dire dans les groupes spontanés, du début de la révolution russe, il y avait tout le monde, les gens parlaient, etc. Et puis, dès qu'on désignait un permanent, les gens commençaient à moins venir. Avec l'institutionnalisation incarnée par le permanent et le bureau, tout se renverse : le bureau tendant à monopoliser le pouvoir, le nombre des participants aux assemblées diminue ; c'est le bureau qui *convoque* des assemblées et les participants servent d'une part à manifester la représentativité des représentants et d'autre part à *ratifier* leurs décisions. Les permanents commencent à reprocher aux membres ordinaires de ne pas venir assez souvent à des assemblées qui les réduisent à ces fonctions.

Ce processus de concentration du pouvoir aux mains des mandataires est une sorte de réalisation historique de ce que décrit le modèle théorique du processus de délégation. Les gens sont là, ils parlent. Puis vient le permanent ; et les gens viennent moins. Et puis il y a un bureau, qui commence à développer une compétence spécifique, un langage à lui. (On pourrait évoquer ici le développement de la bureaucratie de la recherche : il y a des chercheurs, il y a des administrateurs scientifiques qui sont censés servir les chercheurs. Les chercheurs ne comprennent pas leur langage bureaucratique – « enveloppe recherche », « priorité », etc. – et, par les temps qui courent, technocratico-démocratique – « demande sociale ». Du coup, ils ne viennent plus et on dénonce leur absentéisme. Mais certains chercheurs restent, ceux qui ont du temps. Et on voit la suite.) Le permanent, comme son nom l'indique, c'est celui qui consacre tout son temps à ce qui, pour les autres, est une activité

secondaire, ou, du moins, à temps partiel. Il a le temps ; et il a le temps pour lui. Il est en mesure de dissoudre dans la durée bureaucratique, dans la répétition dévoreuse de temps et d'énergie, tous les coups de force prophétiques, c'est-à-dire discontinus. C'est ainsi que les mandataires concentrent un certain pouvoir, développent une idéologie spécifique, fondée sur le renversement paradoxal de la relation aux mandants – dont on condamne l'absentéisme, l'incompétence, l'indifférence aux intérêts collectifs, sans voir qu'elle est le produit de la concentration du pouvoir aux mains des permanents. Le rêve de tous les permanents, c'est un appareil sans base, sans fidèles, sans militants... Ils ont la permanence contre la discontinuité ; ils ont la compétence spécifique, le langage propre, une culture qui leur est propre, la culture apparatchik, fondée sur une histoire propre, celle de leurs petites affaires (Gramsci dit ça quelque part : nous avons des débats byzantins, des conflits de tendances, de courants auxquels personne ne comprend rien). Ensuite, il y a une technologie sociale spécifique : ces gens deviennent des professionnels de la manipulation de la seule situation qui pourrait leur poser des problèmes, c'est-à-dire la confrontation avec leurs mandants. Ils savent manipuler les assemblées générales, transformer les votes en acclamations, etc. Et puis, ils ont la logique sociale pour eux parce que, ce serait encore assez long à démontrer, il leur suffit de ne rien faire pour que les choses aillent dans le sens de leurs intérêts, et leur pouvoir réside souvent dans le choix, entropique, de ne pas faire, de ne pas choisir.

On aura compris que le phénomène central est cette sorte de renversement de la table des valeurs, qui permet, à la limite, de convertir l'opportunisme en dévouement militant : il y a des postes, des privilèges, des gens qui les prennent ; loin de se sentir coupables d'avoir servi leurs intérêts, ils invoqueront qu'ils ne prennent pas ces postes pour eux, mais pour le Parti ou pour la Cause, de même qu'ils invoqueront, pour les garder, la règle qui veut qu'on n'abandonne pas un poste conquis. Et ils en viendront même à décrire comme abstentionnisme ou dissidence coupable la réserve éthique devant le pouvoir.

Il y a une sorte d'autoconsécration de l'appareil, une théodicée de l'appareil. L'appareil a toujours raison (et l'autocritique des individus lui fournit un ultime recours contre la mise en question de l'appareil en tant que tel). Le renversement de la table des valeurs, avec l'exaltation jacobine du politique et du sacerdoce politique, a fait que l'aliénation politique que j'énonçais au début a cessé d'être aperçue et que, au contraire, c'est la vision sacerdotale de la politique qui s'est imposée, au point de jeter dans la culpabilité ceux qui n'entrent pas dans les jeux politiques. Autrement dit, on a fait intérioriser si fortement la représentation selon laquelle le fait de ne pas être militant, de ne pas être engagé dans la politique, était une espèce de faute dont il fallait éternellement se racheter, que la dernière révolution politique, la révolution contre la cléricature politique, et contre l'usurpation qui est inscrite à l'état potentiel dans la délégation, reste toujours à faire.

4

*L'identité et la représentation**

La confusion des débats autour de la notion de région et, plus généralement, d'« ethnie » ou d'« ethnicité » (euphémismes savants que l'on a substitués à la notion de « race », pourtant toujours présente dans la pratique) tient pour une part au fait que le souci de soumettre à la critique logique les catégorèmes du sens commun, emblèmes ou stigmates, et de substituer aux principes pratiques du jugement quotidien les critères logiquement contrôlés et empiriquement fondés de la science porte à oublier que les classements pratiques sont toujours subordonnés à des fonctions pratiques et orientés vers la production d'*effets sociaux* ; et aussi que les représentations pratiques les plus exposées à la critique scientifique (par exemple les propos des militants régionalistes sur l'unité de la langue occitane) peuvent *contribuer à produire* ce qu'apparemment elles décrivent ou désignent, c'est-à-dire la *réalité objective* à laquelle la critique objectiviste les réfère pour en faire apparaître les illusions ou les incohérences.

Mais, plus profondément, la recherche des critères « objectifs » de l'identité « régionale » ou « ethnique » ne doit pas faire oublier que, dans la pratique sociale, ces critères (par exemple la langue, le dialecte ou l'accent) sont l'objet de *représentations mentales*, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de recon-

* « L'identité et la représentation » a d'abord été publié dans *Ce que parler veut dire*, p. 135-148. Ce texte est une version remaniée d'un précédent essai, « L'Identité et la représentation : Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de Région », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35 (novembre 1980), p. 63-72.

naissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés, et de *représentations objectales*, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes, etc.) ou des actes, stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs. Autrement dit, les traits et les critères que recensent les ethnologues ou les sociologues objectivistes, dès qu'ils sont perçus et appréciés comme ils le sont dans la pratique, fonctionnent comme des signes, des emblèmes ou des stigmates, et aussi comme des pouvoirs. Parce qu'il en est ainsi, et qu'il n'est pas de sujet social qui puisse l'ignorer pratiquement, les propriétés (objectivement) symboliques, s'agirait-il des plus négatives, peuvent être utilisées stratégiquement en fonction des intérêts matériels mais aussi symboliques de leur porteur [1].

On ne peut comprendre cette forme particulière de lutte des classements qu'est la lutte pour la définition de l'identité « régionale » ou « ethnique » qu'à condition de dépasser l'opposition que la science doit d'abord opérer, pour rompre avec les prénotions de la sociologie spontanée, entre la représentation et la réalité, et à condition d'inclure dans le réel la représentation du réel, ou plus exactement la lutte des représentations, au sens d'images mentales, mais aussi de manifestations sociales destinées à manipuler les images mentales (et même au sens de délégations chargées d'organiser les manifestations propres à modifier les représentations mentales).

Les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale, c'est-à-dire à propos de propriétés (stigmates ou emblèmes)

1. La difficulté qu'il y a à penser adéquatement l'économie du symbolique se voit par exemple au fait que tel auteur (O. Patterson, Context and Choice in Ethnic Allegiance : A Theoretical Framework and Caribbean Case Study, in *Ethnicity, Theory and Experience*, ed. by N. Glazer et D. P. Moynihan, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975, p. 305-349) qui, échappant par exception à l'idéalisme culturaliste qui est de règle en ces matières, fait place à la manipulation stratégique des traits « ethniques », réduit l'intérêt qu'il place au principe de ces stratégies à l'intérêt strictement économique, ignorant ainsi tout ce qui, dans les luttes des classements, obéit à la recherche de la maximisation du profit symbolique.

liées à *l'origine* à travers le *lieu* d'origine et les marques durables qui en sont corrélatives, comme l'accent, sont un cas particulier des luttes des classements, luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d'imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, *de faire et de défaire les groupes* : elles ont en effet pour enjeu le pouvoir d'imposer une vision du monde social à travers des principes de di-vision qui, lorsqu'ils s'imposent à l'ensemble d'un groupe, font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l'identité et l'unité du groupe, qui fait la réalité de l'unité et de l'identité du groupe. L'étymologie du mot région *(regio)* telle que la décrit Émile Benveniste conduit au principe de la di-vision, acte magique, c'est-à-dire proprement social, de *diacrisis* qui introduit par *décret* une discontinuité décisoire dans la continuité naturelle (entre les régions de l'espace mais aussi entre les âges, les sexes, etc.). *Regere fines,* l'acte qui consiste à « tracer en lignes droites les frontières », à séparer « l'intérieur et l'extérieur, le royaume du sacré et le royaume du profane, le territoire national et le territoire étranger », est un acte *religieux* accompli par le personnage investi de la plus haute autorité, le *rex,* chargé de *regere sacra,* de fixer les règles qui produisent à l'existence ce qu'elles édictent, de parler avec autorité, de pré-dire au sens d'appeler à l'être, par un dire exécutoire, ce que l'on dit, de faire advenir l'avenir que l'on énonce [2]. *La regio* et ses frontières *(fines)* ne sont que la trace morte de l'acte d'autorité consistant à circonscrire le pays, le territoire (qui se dit aussi *fines*), à imposer la définition (autre sens de *finis*) légitime, connue et reconnue, des frontières et du territoire, bref le principe de di-vision légitime du monde social. Cet acte de droit consistant à affirmer avec autorité une vérité qui a force de loi est un acte de connaissance qui, étant fondé, comme tout pouvoir symbolique, sur la reconnaissance, produit à

2. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes,* II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 14-15 (et aussi, à propos de *krainein,* comme pouvoir de prédire, p. 41).

l'existence ce qu'il énonce (*l'auctoritas*, comme le rappelle encore Benveniste, est la capacité de produire impartie à l'*auctor*)[3]. Lors même qu'il ne fait que dire avec autorité ce qui est, lors même qu'il se contente d'énoncer l'être, l'*auctor* produit un changement dans l'être : par le fait de dire les choses avec autorité, c'est-à-dire à la face de tous et au nom de tous, publiquement et officiellement, il les arrache à l'arbitraire, il les sanctionne, les sanctifie, les consacre, les faisant exister comme dignes d'exister, comme conformes à la nature des choses, « naturelles ».

Personne ne voudrait soutenir aujourd'hui qu'il existe des critères capables de fonder des classifications « naturelles » en régions « naturelles » séparées par des frontières « naturelles ». La frontière n'est jamais que le produit d'une division dont on dira qu'elle est plus ou moins fondée dans la « réalité » selon que les éléments qu'elle rassemble ont entre eux des ressemblances plus ou moins nombreuses et plus ou moins fortes (étant entendu que l'on pourra toujours discuter sur les limites des variations entre les éléments non identiques que la taxinomie traite comme semblables). Tout le monde s'accorde pour observer que les « régions » découpées en fonction des différents critères concevables (langue, habitat, façons culturales, etc.) ne coïncident jamais parfaitement. Mais ce n'est pas tout : la « réalité », en ce cas, est sociale de part en part et les plus « naturelles » des classifications s'appuient sur des traits qui n'ont rien de naturel et qui sont pour une grande part le produit d'une imposition arbitraire, c'est-à-dire d'un état antérieur du rapport de forces dans le champ des luttes pour la délimitation légitime. La frontière, ce produit d'un acte juridique de délimitation, produit la différence culturelle autant qu'elle en est le produit : il suffit de penser à l'action du système scolaire en matière de langue pour voir que la volonté politique peut défaire ce que l'histoire avait fait[4]. Ainsi, la

3. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 150-151.

4. La différence culturelle est sans doute le produit d'une dialectique historique de la différenciation cumulative. Comme Paul Bois l'a montré à propos des paysans de l'Ouest dont les choix politiques défiaient la géographie électorale, ce qui fait la région, ce n'est pas l'espace mais le temps,

science qui prétend proposer les critères les mieux fondés dans la réalité doit se garder d'oublier qu'elle ne fait qu'enregistrer un *état* de la lutte des classements, c'est-à-dire un état du rapport des forces matérielles ou symboliques entre ceux qui ont partie liée avec l'un ou l'autre mode de classement, et qui, tout comme elle, invoquent souvent l'autorité scientifique pour fonder en réalité et en raison le découpage *arbitraire* qu'ils entendent imposer.

Le discours régionaliste est un *discours performatif*, visant à imposer comme légitime une nouvelle définition des frontières et à faire connaître et reconnaître la *région* ainsi délimitée contre la définition dominante et méconnue comme telle, donc reconnue et légitime, qui l'ignore. L'acte de catégorisation, lorsqu'il parvient à se faire reconnaître ou qu'il est exercé par une autorité reconnue, exerce par soi un pouvoir : les catégories « ethniques » ou « régionales », comme les catégories de parenté, instituent une réalité en usant du pouvoir de *révélation* et de *construction* exercé par *l'objectivation dans le discours*. Le fait d'appeler « occitan [5] » la langue que parlent ceux que l'on appelle les « Occitans » parce qu'ils parlent cette langue (que personne ne parle à proprement parler puisqu'elle n'est que la somme

---

l'histoire (P. Bois, *Paysans de l'ouest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Paris La Haye, Mouton, 1960). On pourrait faire une démonstration semblable à propos des « régions » berbérophones qui, au terme d'une histoire différente, étaient assez « différentes » des « régions » arabophones pour susciter de la part du colonisateur des traitements différents (en matière de scolarisation par exemple), donc propres à renforcer les différences qui leur avaient servi de prétexte et à en produire de nouvelles (celles qui sont liées à l'émigration vers la France par exemple), et ainsi de suite. Il n'est pas jusqu'aux « paysages » ou aux « sols », chers aux géographes, qui ne soient des héritages, c'est-à-dire des produits historiques des déterminants sociaux (cf. C. Reboul, « Déterminants sociaux de la fertilité des sols », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18 nov. 1977, p. 85-112. Dans la même logique et contre l'usage naïvement « naturaliste » de la notion de « paysage », il faudrait analyser la contribution des facteurs sociaux aux processus de « désertification »).

5. L'adjectif « occitan », et, *a fortiori*, le substantif « Occitanie » sont des mots *savants* et *récents* (forgés par la *latinisation* de langue d'oc en *lingua occitana*), destinés à désigner des réalités savantes qui, pour le moment au moins, n'existent que sur le papier

d'un très grand nombre de parlers différents) et de nommer « Occitanie », prétendant ainsi à la faire exister comme « région » ou comme « nation » (avec toutes les implications historiquement constituées que ces notions enferment au moment considéré), la région (au sens d'espace physique) où cette langue est parlée n'est pas une fiction sans effet[6]. L'acte de magie sociale qui consiste à tenter de produire à l'existence la chose nommée peut réussir si celui qui l'accomplit est capable de faire reconnaître à sa parole le pouvoir qu'elle s'arroge par une usurpation provisoire ou définitive, celui d'imposer une nouvelle vision et une nouvelle division du monde social : *regere fines, regere sacra,* consacrer une nouvelle limite. L'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce : la formule « je vous autorise à partir » n'est *eo ipso* une autorisation que si celui qui la prononce est autorisé à autoriser, a autorité pour autoriser. Mais l'effet de connaissance qu'exerce le fait de l'objectivation dans le discours ne dépend pas seulement de la reconnaissance accordée à celui qui le tient ; il dépend aussi du degré auquel le discours qui annonce au groupe son identité est fondé dans l'objectivité du groupe auquel il s'adresse, c'est-à-dire dans la reconnaissance et la croyance que lui accordent les membres de ce groupe autant que dans les propriétés économiques ou culturelles qu'ils ont en commun, puisque c'est en fonction seulement d'un principe déterminé de pertinence que peut apparaître la relation entre ces propriétés. Le pouvoir sur le groupe qu'il s'agit de porter à l'existence en tant que groupe est inséparablement un pouvoir de faire le groupe en lui imposant des principes de vision et de division communs, donc une vision unique de son identité et une

6. En fait, cette langue est elle-même un *artefact* social, inventé au prix d'une indifférence décisoire aux différences, qui reproduit au niveau de la « région » l'imposition arbitraire d'une norme unique contre laquelle se dresse le régionalisme et qui ne pourrait devenir le principe réel des pratiques linguistiques qu'au prix d'une inculcation systématique analogue à celle qui a imposé l'usage généralisé du français

vision identique de son unité [7]. Le fait que les luttes pour l'identité, cet être-perçu qui existe fondamentalement par la reconnaissance des autres, aient pour enjeu l'imposition de perceptions et de catégories de perception explique la place déterminante que, comme la stratégie du *manifeste* dans les mouvements artistiques, la *dialectique de la manifestation* tient dans tous les mouvements régionalistes ou nationalistes [8] : le pouvoir quasi magique des mots vient de ce que l'objectivation et l'officialisation de fait qu'accomplit la nomination publique, à la face de tous, a pour effet d'arracher la particularité qui est au principe du particularisme à l'impensé, voire à l'impensable (c'est le cas lorsque le « patois » innommable s'affirme comme langue susceptible d'être parlée publiquement) ; et l'officialisation trouve son accomplissement dans la *manifestation,* acte typiquement magique (ce qui ne veut pas dire dépourvu d'efficace) par lequel le groupe pratique, virtuel, ignoré, nié, refoulé, se rend visible, manifeste, pour les autres groupes et *pour lui-même,* et atteste son existence en tant que groupe connu et reconnu, prétendant à l'institutionnalisation. Le monde social est aussi représentation et volonté, et exister socialement, c'est aussi être perçu, et perçu comme distinct.

En fait, on n'a pas à choisir entre l'arbitrage objectiviste, qui mesure les *représentations* (à tous les sens du terme) à la « réalité » en oubliant qu'elles peuvent faire advenir dans la réalité, par l'efficacité propre de l'évocation, ce qu'elles représentent, et l'engagement subjectiviste qui, privilégiant la représentation, ratifie sur le terrain de la science le faux en écriture sociologique par lequel les militants passent de

7. Les fondateurs de l'École républicaine se donnaient explicitement pour fin d'inculquer, entre autres choses, par l'imposition de la langue « nationale », le système commun de catégories de perception et d'appréciation capable de fonder une vision unitaire du monde social.

8. Le lien, partout attesté, entre les mouvements régionalistes et les mouvements féministes (et aussi écologiques) tient au fait que, dirigés contre des formes de domination symbolique, ils supposent des dispositions éthiques et des compétences culturelles (visibles dans les stratégies employées) qui se rencontrent plutôt dans l'intelligentsia et dans la petite bourgeoisie nouvelle (cf. P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, spéct. p. 405-431).

la représentation de la réalité à la réalité de la représentation. On peut échapper à l'alternative en la prenant pour objet ou, plus précisément, en prenant en compte, dans la science de l'objet, les fondements objectifs de l'alternative de l'objectivisme et du subjectivisme, qui divise la science, lui interdisant d'appréhender la logique spécifique du monde social, cette « réalité » qui est le lieu d'une lutte permanente pour *définir* la « réalité ». Saisir à la fois *ce qui est institué*, sans oublier qu'il s'agit seulement de la résultante, à un moment donné du temps, de la lutte pour faire exister ou « inexister » ce qui existe, et les *représentations*, énoncés performatifs qui prétendent à faire advenir ce qu'ils énoncent, restituer à la fois les structures objectives et le rapport à ces structures, à commencer par la prétention à les transformer, c'est se donner le moyen de rendre raison plus complètement de la « réalité », donc de comprendre et de prévoir plus exactement les potentialités qu'elle enferme ou, plus précisément, les chances qu'elle offre objectivement aux différentes prétentions subjectives.

Lorsqu'il est repris dans les luttes des classements qu'il s'efforce d'objectiver – et, sauf à en interdire la divulgation, on ne voit pas comment empêcher cet usage –, le discours scientifique se remet à fonctionner dans la réalité des luttes de classement : il est donc voué à apparaître comme *critique* ou *complice* selon le rapport complice ou critique que le lecteur entretient lui-même avec la réalité décrite. C'est ainsi que le seul fait de *montrer* peut fonctionner comme une manière de montrer du doigt, de mettre à l'index, de mettre en accusation *(kategoresthai)*, ou, à l'inverse, comme une façon de faire voir et de faire valoir. Ceci vaut aussi bien du classement en classes sociales que du classement en « régions » ou en « ethnies ». D'où la nécessité d'expliciter complètement la relation entre les luttes pour le principe de division légitime qui se déroulent dans le champ scientifique et celles qui se situent dans le champ social (et qui, du fait de leur logique spécifique, accordent une place prépondérante aux intellectuels). Toute prise de position prétendant à l'« objectivité » sur l'existence actuelle et potentielle, réelle ou prévisible, d'une région, d'une ethnie

ou d'une classe sociale, et, du même coup, sur la *prétention à l'institution* qui s'affirme dans les *représentations* « partisanes », constitue un brevet de *réalisme* ou un verdict d'*utopisme* qui contribue à déterminer les chances objectives que cette entité sociale a d'accéder à l'existence[9]. L'effet symbolique que le discours scientifique exerce en consacrant un état des divisions et de la vision des divisions est d'autant plus inévitable que, dans les luttes symboliques pour la connaissance et la reconnaissance, les critères dits « objectifs », ceux-là mêmes que connaissent les savants, sont utilisés comme des armes : ils désignent les traits sur lesquels peut se fonder l'action symbolique de mobilisation pour produire l'unité réelle ou la croyance dans l'unité (tant au sein du groupe lui-même que chez les autres) qui, à terme, et en particulier par l'intermédiaire des actions d'imposition et d'inculcation de l'identité légitime (telles que celles qu'exercent l'école ou l'armée), tend à engendrer l'unité réelle. Bref, les verdicts les plus « neutres » de la science contribuent à modifier l'objet de la science : dès que la question régionale ou nationale est objectivement posée dans la réalité sociale, fût-ce par une minorité agissante (qui peut tirer parti de sa faiblesse même en jouant de la stratégie proprement symbolique de la *provocation* et du *témoignage* pour arracher des ripostes, symboliques ou non, impliquant une reconnaissance), tout énoncé sur la région fonctionne comme un *argument* qui contribue à favoriser ou à défavoriser l'accès de la région à la reconnaissance et, par là, à l'existence.

Rien n'est moins innocent que la question, qui divise le monde savant, de savoir s'il faut faire entrer dans le système des critères pertinents non seulement les propriétés dites « objectives » (comme l'ascendance, le territoire, la langue,

9. Comment comprendre, sinon comme autant d'affirmations compulsives de la prétention à l'*auctoritas* magique du *censor* dumézilien qui est inscrite dans l'ambition de sociologue, les récitations obligées des textes canoniques sur les classes sociales (rituellement confrontées au *census* statistique) ou, à un degré d'ambition supérieur et dans un style moins classique, les prophéties annonciatrices des « nouvelles classes » et des « nouvelles luttes » (ou du déclin inéluctable des « vieilles classes » et des « vieilles » luttes), deux genres qui occupent une grande place dans la production dite sociologique ?

la religion, l'activité économique, etc.), mais aussi les propriétés dites « subjectives » (comme le sentiment d'appartenance, etc.), c'est-à-dire les *représentations* que les agents sociaux se font des divisions de la réalité et qui contribuent à la réalité des divisions [10]. Lorsque, comme leur formation et leurs intérêts spécifiques les y inclinent, les chercheurs entendent s'instaurer en juges de tous les jugements et en critiques de tous les critères, ils s'interdisent de saisir la logique propre d'une lutte où la force sociale des représentations n'est pas nécessairement proportionnée à leur valeur de vérité (mesurée au degré auquel elles expriment l'état du rapport des forces matérielles au moment considéré) : en effet, en tant que pré-visions, ces mythologies « scientifiques » peuvent produire leur propre vérification si elles parviennent à s'imposer à la croyance collective et à créer, par leur vertu mobilisatrice, les conditions de leur propre réalisation. Mais ils ne font pas mieux lorsque, abdiquant la distance de l'observateur, ils reprennent à leur compte la représentation des agents, dans un discours qui, faute de se donner les moyens de décrire le jeu dans lequel se produisent cette représentation et la croyance qui la fonde, n'est rien de plus qu'une contribution parmi d'autres à la production de la croyance dont il s'agirait de décrire les fondements et les effets sociaux.

On peut admettre que, aussi longtemps qu'ils ne soumettent pas leur pratique à la critique sociologique, les socio-

10. Les raisons de la répugnance spontanée des « savants » envers les critères « subjectifs » mériteraient une longue analyse : il y a le réalisme naïf qui porte à ignorer tout ce qui ne peut pas se montrer ou se toucher du doigt ; il y a l'économisme qui porte à ne reconnaître d'autres déterminants de l'action sociale que ceux qui sont visiblement inscrits dans les conditions matérielles d'existence ; il y a les intérêts attachés aux apparences de la « neutralité axiologique » qui, en plus d'un cas, font toute la différence entre le « savant » et le militant et qui interdisent l'introduction dans le discours « savant » de questions et de notions contraires à la bienséance ; il y a enfin et surtout le *point d'honneur* scientifique qui porte les observateurs – et sans doute d'autant plus fortement qu'ils sont moins assurés de leur science et de leur statut – à multiplier les signes de la *rupture* avec les représentations du sens commun et qui les condamne à un *objectivisme* réducteur, parfaitement incapable de faire entrer la réalité des représentations communes dans la représentation scientifique de la réalité.

logues sont déterminés, dans leur orientation vers l'un ou l'autre pôle, objectiviste ou subjectiviste, de l'univers des rapports possibles à l'objet, par des facteurs sociaux tels que leur position dans la hiérarchie sociale de leur discipline (c'est-à-dire leur niveau de compétence statutaire qui, dans un espace géographique socialement hiérarchisé, coïncide souvent avec leur position centrale ou locale, facteur particulièrement important s'agissant de région ou de régionalisme) et aussi dans la hiérarchie technique : des stratégies « épistémologiques » aussi opposées que le dogmatisme des gardiens de l'orthodoxie théorique et le spontanéisme des apôtres de la participation au mouvement pouvant avoir en commun de fournir une manière d'échapper aux exigences du travail scientifique sans renoncer aux prétentions à l'*auctoritas* lorsque l'on ne peut ou ne veut satisfaire à ces exigences, ou seulement aux plus apparentes, c'est-à-dire aux plus *scolaires* d'entre elles (comme la fréquentation des textes canoniques). Mais ils peuvent aussi balancer, au hasard du rapport directement éprouvé à l'objet, entre l'objectivisme et le subjectivisme, le blâme et l'éloge, la complicité mystifiée et mystificatrice et la démystification réductrice, parce qu'ils acceptent la problématique objective, c'est-à-dire la structure même du champ de lutte dans lequel la région et le régionalisme sont en jeu, au lieu de l'objectiver ; parce qu'ils entrent dans le débat sur les critères permettant de dire le sens du mouvement régionaliste ou d'en prédire l'avenir sans s'interroger sur la logique d'une lutte qui porte précisément sur la détermination du sens du mouvement (est-il régional ou national, progressif ou régressif, de droite ou de gauche, etc.) et sur les critères capables de déterminer ce sens.

Bref, il s'agit, ici comme ailleurs, d'échapper à l'alternative de l'enregistrement « démystificateur » des critères objectifs et de la ratification mystifiée et mystificatrice des représentations et des volontés pour tenir ensemble ce qui va ensemble dans la réalité : les classements objectifs, c'est-à-dire incorporés ou objectivés, parfois sous forme d'institution (comme les frontières juridiques), et le rapport pratique, agi ou représenté, à ces classements et en particulier

les stratégies individuelles et collectives (comme les revendications régionalistes) par lesquelles les agents visent à les mettre au service de leurs intérêts, matériels ou symboliques, ou à les conserver et les transformer ; ou encore les rapports de forces objectifs, matériels et symboliques, et les schèmes pratiques (c'est-à-dire implicites, confus et plus ou moins contradictoires) grâce auxquels les agents classent les autres agents et apprécient leur position dans ces rapports objectifs en même temps que les stratégies symboliques de présentation et de représentation de soi qu'ils opposent aux classements et aux représentations (d'eux-mêmes) que les autres leur imposent [11].

Bref, c'est à condition d'exorciser le rêve de la « science royale » investie du droit régalien de *regere fines* et de *regere sacra*, du pouvoir nomothétique de décréter l'union et la séparation, que la science peut se donner pour objet le jeu lui-même où se dispute le pouvoir de régir les frontières sacrées, c'est-à-dire le pouvoir quasi divin sur la vision du monde, et où il n'est pas d'autre choix, pour qui prétend l'exercer (et non le subir), que de mystifier ou de démystifier.

---

11. La recherche marxiste sur la question nationale ou régionale s'est trouvée bloquée, et sans doute dès l'origine, par l'effet conjugué de l'utopisme internationaliste (soutenu par un évolutionnisme naïf) et de l'économisme, sans parler des effets des préoccupations stratégiques du moment qui ont souvent prédéterminé les verdicts d'une « science » tournée vers la pratique (et dépourvue d'une science véritable et de la science et des rapports entre la pratique et la science). Sans doute l'efficacité de l'ensemble de ces facteurs se voit-elle particulièrement bien dans la thèse, typiquement performative, du primat, pourtant si souvent démenti par les faits, des solidarités de classe sur les solidarités « ethniques » ou nationales. Mais l'incapacité *d'historiciser ce problème* (qui, au même titre que le problème du primat des relations spatiales ou des relations sociales et généalogiques, est posé et tranché dans l'histoire) et la prétention théoréticiste, sans cesse affirmée, de désigner les « nations viables » ou de produire les critères scientifiquement validés de l'identité nationale (cf. G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1974) semblent dépendre directement du degré auquel l'intention régalienne de régir et de diriger oriente la science royale des frontières et des limites : ce n'est pas par hasard que Staline est l'auteur de la « définition » la plus dogmatique et la plus *essentialiste* de la nation.

5

*Espace social et genèse des « classes »**

La construction d'une théorie de l'espace social suppose une série de ruptures avec la théorie marxiste [1]. Rupture avec la tendance à privilégier les substances – ici les groupes réels dont on prétend définir le nombre, les limites, les membres, etc. – au détriment des *relations* et avec l'illusion intellectualiste qui porte à considérer la classe théorique, construite par le savant, comme une classe réelle, un groupe effectivement mobilisé ; rupture avec l'économisme qui conduit à réduire le champ social, espace multidimensionnel, au seul champ économique, aux rapports de production économique, ainsi constitués en coordonnées de la position sociale ; rupture enfin avec l'objectivisme, qui va de pair avec l'intellectualisme, et qui conduit à ignorer les luttes symboliques dont les différents champs sont le lieu et qui ont pour enjeu la représentation même du monde social et notamment la hiérarchie au sein de chacun des champs et entre les différents champs.

L'espace social

Dans un premier temps, la sociologie se présente comme une *topologie sociale.* On peut ainsi représenter le monde social sous la forme d'un espace (à plusieurs dimensions)

---

* « Espace social et genèse des "classes" » a été publié dans *Actes de la recherche en sciences sociales* , 52-53 (juin 1984), p. 3-12.

1. Une version abrégée de ce texte a été prononcée dans le cadre des *Vorlesungen zu den Geistes- und Sozialwissenschaften* à l'Université de Francfort, en février 1984.

construit sur la base de principes de différenciation ou de distribution constitués par l'ensemble des propriétés agissantes dans l'univers social considéré, c'est-à-dire propres à conférer à leur détenteur de la force, du pouvoir dans cet univers. Les agents et les groupes d'agents sont ainsi définis par leurs *positions relatives* dans cet espace. Chacun d'eux est cantonné dans une position ou une classe précise de positions voisines (c'est-à-dire dans une région déterminée de l'espace) et l'on ne peut occuper réellement, même si on peut le faire en pensée, deux régions opposées de l'espace. Dans la mesure où les propriétés retenues pour construire cet espace sont des propriétés agissantes, on peut le décrire aussi comme champ de forces ; c'est-à-dire comme un ensemble de rapports de force objectifs qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans ce champ et qui sont irréductibles aux intentions des agents individuels ou même aux *interactions* directes entre les agents[2].

Les propriétés agissantes qui sont retenues comme principes de construction de l'espace social sont les différentes espèces de pouvoir ou de capital qui ont cours dans les différents champs. Le capital, qui peut exister à l'état objectivé – sous forme de propriétés matérielles – ou, dans le cas du capital culturel, à l'état incorporé, et qui peut être juridiquement garanti, représente un pouvoir sur un champ (à un moment donné) et, plus précisément, sur le produit accumulé du travail passé (et en particulier sur l'ensemble des instruments de production) et du même coup sur les mécanismes tendant à assurer la production d'une catégorie particulière de biens et, par là, sur un ensemble de revenus et de profits. Les espèces du capital, à la façon des atouts dans un jeu, sont des pouvoirs qui définissent les chances de profit dans un champ déterminé (en fait, à chaque champ ou sous-champ correspond une espèce de capital particulière, qui a cours, comme pouvoir et comme enjeu,

2. On peut s'imaginer avoir rompu avec le substantialisme et introduit un mode de pensée relationnel quand on étudie en fait les interactions et les échanges réels (en fait les solidarités pratiques, comme les rivalités pratiques, liées au contact direct et à l'interaction – voisinage – peuvent être un *obstacle* à la construction des solidarités fondées sur le voisinage dans l'espace théorique).

dans ce champ). Par exemple, le volume du capital culturel (la même chose vaudrait *mutatis mutandis* du capital économique) détermine les chances agrégées de profit dans tous les jeux où le capital culturel est efficient, contribuant par là à déterminer la position dans l'espace social (dans la mesure où celle-ci est déterminée par la réussite dans le champ culturel).

La position d'un agent déterminé dans l'espace social peut ainsi être définie par la position qu'il occupe dans les différents champs, c'est-à-dire dans la distribution des pouvoirs qui sont agissants dans chacun d'eux, soit principalement le capital économique – sous ses différentes espèces –, le capital culturel et le capital social, ainsi que le capital symbolique, communément appelé prestige, réputation, renommée, etc., qui est la forme perçue et reconnue comme légitime de ces différentes espèces de capital. On peut ainsi construire un modèle simplifié du champ social dans son ensemble qui permet de penser, pour chaque agent, sa position dans tous les espaces de jeu possibles (étant entendu que, si chaque champ a sa propre logique et sa propre hiérarchie, la hiérarchie qui s'établit entre les espèces du capital et la liaison statistique entre les différents avoirs font que le champ économique tend à imposer sa structure aux autres champs).

On peut décrire le champ social comme un espace multidimensionnel de positions tel que toute position actuelle peut être définie en fonction d'un système multidimensionnel de coordonnées dont les valeurs correspondent aux valeurs des différentes variables pertinentes : les agents s'y distribuent ainsi, dans la première dimension, selon le volume global du capital qu'ils possèdent et, dans la seconde, selon la composition de leur capital – c'est-à-dire selon le poids relatif des différentes espèces dans l'ensemble de leurs possessions [3].

3. L'enquête statistique ne peut appréhender ce rapport de forces que sous la forme de *propriétés*, parfois juridiquement garanties à travers des *titres* de propriété économique, culturelle – titres scolaires – ou sociale – titres de noblesse – : ce qui explique le lien entre la recherche empirique sur les classes et les théories de la structure sociale comme *stratification* décrite dans le langage de la distance aux instruments d'appropriation (« distance au foyer des valeurs culturelles » d'Halbwachs), que Marx lui-même emploie lorsqu'il parle de la « masse privée de propriété ».

La forme que revêt, à chaque moment, dans chaque champ social, l'ensemble des distributions des différentes espèces de capital (incorporé ou matérialisé), comme instruments d'appropriation du produit objectivé du travail social accumulé, définit l'état des rapports de force, institutionnalisés dans des statuts sociaux durables, socialement reconnus ou juridiquement garantis, entre des agents objectivement définis par leur position dans ces rapports ; elle détermine les pouvoirs actuels ou potentiels dans les différents champs et les chances d'accès aux profits spécifiques qu'ils procurent[4].

La connaissance de la position occupée dans cet espace enferme une information sur les propriétés intrinsèques (condition) et relationnelles (position) des agents. Cela se voit particulièrement bien dans le cas des occupants des positions intermédiaires ou moyennes qui, outre les valeurs moyennes ou médianes de leurs propriétés, doivent un certain nombre de leurs caractéristiques les plus typiques au fait qu'ils sont situés *entre* les deux pôles du champ, au point *neutre* de l'espace, et qu'ils balancent entre les deux positions extrêmes.

Des classes sur le papier

Sur la base de la connaissance de l'espace des positions, on peut découper des *classes* au sens logique du mot, c'est-à-dire des ensembles d'agents occupant des positions semblables qui, placés dans des conditions semblables et soumis à des conditionnements semblables, ont toutes les

4. Dans certains univers sociaux, les principes de division qui, comme le volume et la structure du capital, déterminent la structure de l'espace social sont redoublés par des principes de division relativement indépendants des propriétés économiques ou culturelles, comme l'appartenance ethnique ou religieuse. La distribution des agents apparaît en ce cas comme le produit de l'intersection de deux espaces qui sont partiellement indépendants, une ethnie située en une position inférieure dans l'espace des ethnies pouvant occuper des positions dans tous les champs, même les plus hauts, mais avec des taux de représentation inférieurs à ceux d'une ethnie située dans une position supérieure. Chaque ethnie peut ainsi être caractérisée par les positions sociales de ses membres, par le taux de dispersion de ces positions et enfin par son degré d'intégration sociale malgré la dispersion (la solidarité ethnique pouvant avoir pour effet d'assurer une forme de mobilité collective).

chances d'avoir des dispositions et des intérêts semblables, donc de produire des pratiques et des prises de position semblables. Cette classe sur le papier a l'existence *théorique* qui est celle des théories : en tant que produit d'une classification explicative, tout à fait semblable à celle des zoologistes ou des botanistes, elle permet d'*expliquer* et de prévoir les pratiques et les propriétés des choses classées ; et entre autres choses les conduites de rassemblement en groupe. Ce n'est pas réellement une classe, une classe actuelle, au sens de groupe et de groupe mobilisé pour la lutte ; on pourrait dire à la rigueur que c'est une *classe probable*, en tant qu'ensemble d'agents qui opposera moins d'obstacles objectifs aux entreprises de mobilisation que n'importe quel autre ensemble d'agents.

Ainsi, contre le *relativisme nominaliste* qui annule les différences sociales en les réduisant à de purs artefacts théoriques, il faut donc affirmer l'existence d'un espace objectif déterminant des comptabilités et des incompatibilités, des proximités et des distances. Contre le *réalisme de l'intelligible* (ou la réification des concepts), il faut affirmer que les classes que l'on peut découper dans l'espace social (par exemple, pour les besoins de l'analyse statistique qui est le seul moyen de manifester la structure de l'espace social) n'existent pas en tant que groupes réels bien qu'elles expliquent la probabilité de se constituer en groupes pratiques, familles (homogamie), clubs, associations et même « mouvements » syndicaux ou politiques. Ce qui existe, c'est un *espace de relations* qui est aussi réel qu'un espace géographique, dans lequel les déplacements se paient en travail, en efforts et surtout en temps (aller de bas en haut, c'est s'élever, grimper et porter les traces ou les stigmates de cet effort). Les distances s'y mesurent aussi en temps (d'ascension ou de reconversion par exemple). Et la probabilité de la mobilisation en mouvements organisés, dotés d'un appareil et de porte-parole, etc. (cela même qui fait parler de « classe »), sera inversement proportionnelle à l'éloignement dans cet espace. Si la probabilité de rassembler réellement ou nominalement – par la vertu du délégué – un ensemble d'agents est d'autant plus grande qu'ils sont

plus proches dans l'espace social et qu'ils appartiennent à une classe construite plus restreinte, donc plus homogène, le rapprochement des plus proches n'est jamais *nécessaire*, fatal (du fait que les effets de la concurrence immédiate peuvent faire écran) et le rapprochement des plus éloignés n'est jamais *impossible* : si l'on a plus de chances de mobiliser dans le même groupe réel l'ensemble des ouvriers que l'ensemble des patrons et des ouvriers, on peut, à la faveur d'une crise internationale par exemple, provoquer un rassemblement sur la base des liens d'identité nationale (cela en partie parce que, du fait de son histoire propre, chacun des espaces sociaux nationaux a sa structure propre – par exemple en matière d'écarts hiérarchiques dans le champ économique).

Comme l'être selon Aristote, le monde social peut être dit et construit de différentes façons : il peut être pratiquement perçu, dit, construit, selon différents principes de vision et de division – par exemple les divisions ethniques – ; étant entendu que les rassemblements fondés dans la structure de l'espace construit sur la base de la distribution du capital ont plus de chances d'être stables et durables et que les autres formes de regroupement seront toujours menacées par les scissions et les oppositions liées aux distances dans l'espace social. Parler d'un espace social, c'est dire qu'on ne peut rassembler n'importe qui avec n'importe qui en ignorant les différences fondamentales, économiques et culturelles notamment ; mais cela n'exclut jamais complètement que l'on puisse organiser les agents selon d'autres principes de division – ethniques, nationaux, etc. – dont il faut d'ailleurs remarquer qu'ils sont généralement liés aux principes fondamentaux, les ensembles ethniques étant eux-mêmes au moins grossièrement hiérarchisés dans l'espace social, par exemple aux USA (par l'intermédiaire de l'ancienneté de l'immigration, Noirs exceptés)[5].

5. La même chose vaudrait pour les rapports entre l'espace géographique et l'espace social : ces deux espaces ne coïncident jamais complètement ; cependant nombre des différences que l'on associe d'ordinaire à l'effet de l'espace géographique, par exemple à l'opposition entre le centre et la périphérie, sont l'effet de la distance dans l'espace social, c'est-à-dire de la

Ceci marque une première rupture avec la tradition marxiste : celle-ci ou bien identifie, sans autre forme de procès, la classe construite et la classe réelle, c'est-à-dire, comme Marx lui-même le reprochait à Hegel, les choses de la logique et la logique des choses ; ou bien, quand elle fait la distinction, avec l'opposition entre la « classe-en-soi », définie sur la base d'un ensemble de conditions objectives, et la « classe-pour-soi », fondée sur des facteurs subjectifs, elle décrit le passage de l'une à l'autre, toujours célébré comme une véritable promotion ontologique, dans une logique soit totalement déterministe soit au contraire pleinement volontariste. Dans le premier cas, la transition apparaît comme une nécessité logique, mécanique ou organique (la transformation du prolétariat de classe-en-soi en classe-pour-soi étant présentée comme un effet inévitable du temps, de la « maturation des conditions objectives ») ; dans l'autre cas, elle est présentée comme l'effet de la « prise de conscience », conçue comme « prise de connaissance » de la théorie opérée sous la direction éclairée du parti. Dans tous les cas, rien n'est dit sur l'alchimie mystérieuse par laquelle un « groupe en lutte », collectif personnalisé, agent historique posant ses propres fins, surgit des conditions économiques objectives.

Par une sorte de faux en écriture, on fait disparaître les questions les plus essentielles : d'une part, la question même du politique, de l'action propre des agents qui, au nom d'une définition théorique de la « classe », assignent à ses membres les fins officiellement les plus conformes à leurs intérêts « objectifs », c'est-à-dire théoriques, et du travail par lequel ils parviennent à produire, sinon la classe mobilisée, la croyance en l'existence de la classe, qui fonde l'autorité de ses porte-parole ; d'autre part, la question des rapports entre les classements à prétention objective que produit le savant, pareil en cela au zoologiste, et les classements que les agents eux-mêmes ne cessent de produire dans l'existence ordinaire et par lesquels ils tentent de modi-

distribution inégale des différentes espèces de capital dans l'espace géographique.

fier leur position dans les classements objectifs ou les principes mêmes selon lesquels ces classements sont produits.

La perception du monde social et la lutte politique

La théorie la plus résolument objectiviste doit intégrer la représentation que les agents se font du monde social et, plus précisément, la contribution qu'ils apportent à la construction de la vision de ce monde, et, par là, à la construction même de ce monde, à travers le *travail de représentation* (à tous les sens du terme) qu'ils ne cessent d'accomplir pour imposer leur vision du monde ou la vision de leur propre position dans ce monde, de leur identité sociale. La perception du monde social est le produit d'une double structuration sociale : du côté « objectif », elle est socialement structurée parce que les propriétés attachées aux agents ou aux institutions ne se livrent pas à la perception de manière indépendante, mais dans des combinaisons très inégalement probables (et de même que les animaux à plumes ont plus de chances d'avoir des ailes que les animaux à fourrure, de même les détenteurs d'un fort capital culturel ont plus de chances d'être visiteurs de musée que ceux qui en sont dépourvus) ; du côté « subjectif », elle est structurée parce que les schèmes de perception et d'appréciation susceptibles d'être mis en œuvre au moment considéré, et tous ceux notamment qui sont déposés dans le langage, sont le produit des luttes symboliques antérieures et expriment, sous une forme plus ou moins transformée, l'état des rapports de force symboliques. Il reste cependant que les objets du monde social peuvent être perçus et énoncés de différentes façons parce que, comme les objets du monde naturel, ils comportent toujours une part d'indétermination et de flou – du fait par exemple que les combinaisons les plus constantes de propriétés ne sont jamais fondées que sur des liaisons statistiques entre des traits substituables ; et aussi parce que, en tant qu'objets historiques, ils sont sujets à des variations dans le temps et que leur signification, dans la mesure où elle est suspendue à

l'avenir, est elle-même en suspens, en attente, en sursis et, par là, relativement indéterminée. Cette part de jeu, d'incertitude, est ce qui fournit un fondement à la pluralité des visions du monde, elle-même liée à la pluralité des points de vue, et à toutes les luttes symboliques pour la production et l'imposition de la vision du monde légitime et, plus précisément, à toutes les stratégies cognitives de *remplissement* qui produisent le sens des objets du monde social en allant au-delà des attributs directement visibles par la référence au futur ou au passé : cette référence peut être implicite et tacite, avec ce que Husserl appelle la protension et la rétention, formes pratiques de prospection ou de rétrospection excluant la position du futur et du passé en tant que tels ; elle peut être explicite, comme dans les luttes politiques, où le passé, avec la reconstruction rétrospective d'un passé ajusté aux besoins du présent (« La Fayette nous voici ! »), et surtout le futur, avec la prévision créatrice, sont sans cesse invoqués, pour déterminer, délimiter, définir le sens, toujours ouvert, du présent.

Rappeler que la perception du monde social implique un acte de construction n'implique nullement que l'on accepte une théorie intellectualiste de la connaissance : l'essentiel de l'expérience du monde social et du travail de construction qu'elle implique s'opère dans la pratique, en deçà du niveau de la représentation explicite et de l'expression verbale. Plus proche d'un inconscient de classe que d'une « conscience de classe » au sens marxiste, le sens de la position occupée dans l'espace social (ce que Goffman appelle le « sense of one's place ») est la maîtrise pratique de la structure sociale dans son ensemble qui se livre au travers du sens de la position occupée dans cette structure. Les catégories de perception du monde social sont, pour l'essentiel, le produit de l'incorporation des structures objectives de l'espace social. En conséquence, elles inclinent les agents à prendre le monde social tel qu'il est, à l'accepter comme allant de soi, plutôt qu'à se rebeller contre lui, à lui opposer des possibles différents, voire antagonistes : le sens de la position, comme sens de ce que l'on peut ou que l'on ne peut pas « se permettre », implique une

acceptation tacite de sa position, un sens des limites (« ce n'est pas pour nous ») ou, ce qui revient au même, un sens des distances, à marquer et à tenir, à respecter ou à faire respecter – et cela, sans doute, d'autant plus fortement que les conditions d'existence sont plus rigoureuses et le principe de réalité plus rigoureusement imposé (de là le profond réalisme, qui caractérise le plus souvent la vision du monde des dominés et qui, fonctionnant comme une sorte d'instinct de conservation socialement constitué, ne peut paraître conservateur que par référence à une représentation extérieure, donc normative, de l'« intérêt objectif » de ceux qu'il aide à vivre, ou à survivre)[6].

Si les rapports de force objectifs tendent à se reproduire dans les visions du monde social qui contribuent à la permanence de ces rapports, c'est donc que les principes structurants de la vision du monde prennent leur racine dans les structures objectives du monde social et que les rapports de force sont aussi présents dans les consciences sous la forme des catégories de perception de ces rapports. Mais la part d'indétermination et de flou que comportent les objets du monde social est, avec le caractère pratique, préréflexif et implicite des schèmes de perception et d'appréciation qui leur sont appliqués, le point archimédien qui se trouve objectivement offert à l'action proprement politique. La connaissance du monde social et, plus précisément, les caté-

6. Ce *sens des réalités* n'implique aucunement une *conscience de classe* au sens psychosociologique, le moins irréel que l'on puisse donner à ce terme, c'est-à-dire une *représentation explicite* de la position occupée dans la structure sociale, et des intérêts collectifs qui en sont corrélatifs ; et moins encore une *théorie des classes sociales*, c'est-à-dire non seulement un système de classement fondé sur des principes explicites et logiquement contrôlés mais encore une connaissance rigoureuse des mécanismes responsables des distributions. En fait, pour en finir avec la métaphysique de la prise de conscience et de la conscience de classe, sorte de cogito révolutionnaire de la conscience collective d'une entité personnifiée, il suffit d'examiner les conditions économiques et sociales qui rendent possible cette forme de distance au présent de la pratique que supposent la conception et la formulation d'une représentation plus ou moins élaborée d'un futur collectif (c'est ce que j'avais esquissé dans mon analyse des rapports entre la conscience temporelle, et notamment l'aptitude au calcul économique rationnel, et la conscience politique chez les travailleurs algériens).

gories qui la rendent possible sont l'enjeu par excellence de la lutte politique, lutte inséparablement théorique et pratique pour le pouvoir de conserver ou de transformer le monde social en conservant ou en transformant les catégories de perception de ce monde.

La capacité de faire exister à l'état explicite, de publier, de rendre public, c'est-à-dire objectivé, visible, dicible, voire officiel, ce qui, faute d'avoir accédé à l'existence objective et collective, restait à l'état d'expérience individuelle ou sérielle, malaise, anxiété, attente, inquiétude, représente un formidable pouvoir social, celui de faire les groupes en faisant le *sens commun,* le consensus explicite, de tout le groupe. En fait, ce travail de catégorisation, c'est-à-dire d'explicitation et de classification, s'accomplit sans cesse, à chaque moment de l'existence ordinaire, à l'occasion des luttes qui opposent les agents sur le sens du monde social et de leur position dans ce monde, de leur identité sociale, au travers de toutes les formes du bien dire et du mal dire, de la bénédiction ou de la malédiction et de la médisance, éloges, félicitations, louanges, compliments, ou insultes, blâmes, critiques, accusations, calomnies, etc. Ce n'est pas par hasard que *katégoresthai,* d'où viennent nos catégories et nos catégorèmes, signifie accuser publiquement.

On comprend qu'une des formes élémentaires du pouvoir politique ait consisté, en beaucoup de sociétés archaïques, dans le pouvoir quasi magique de *nommer* et de faire exister par la vertu de la nomination. C'est ainsi qu'en Kabylie, la fonction d'explicitation et le travail de production symbolique qu'ils accomplissaient, notamment dans les situations de crise, où le sens du monde se dérobe, conféraient aux poètes des fonctions politiques éminentes, celles du chef de guerre ou de l'ambassadeur [7]. Mais avec les progrès de la différen-

7. Dans ce cas, la production du sens commun consiste, pour l'essentiel, à réinterpréter sans cesse le trésor commun de discours sacrés (proverbes, dictons, poèmes gnomiques, etc.), à « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ». S'approprier les mots où se trouve déposé tout ce que reconnaît un groupe, c'est s'assurer un avantage considérable dans les luttes pour le pouvoir. Cela se voit bien dans les luttes pour l'autorité religieuse : le mot le plus précieux est le mot sacré et, comme le note Gershom Scholem, c'est

ciation du monde social et la constitution de champs relativement autonomes, le travail de production et d'imposition du sens s'accomplit dans et par les luttes du champ de production culturelle (et notamment au sein du sous-champ politique) ; il est l'affaire propre, l'intérêt spécifique des producteurs professionnels de représentations objectivées du monde social ou, mieux, de méthodes d'objectivation.

Si le mode de perception légitime est un enjeu de luttes aussi important, c'est d'une part que le passage de l'implicite à l'explicite n'a rien d'automatique, la même expérience du social pouvant se reconnaître dans des expressions très différentes, et que, d'autre part, les différences objectives les plus marquées peuvent se trouver masquées par des différences plus immédiatement visibles (comme celles qui séparent par exemple les ethnies). S'il est vrai qu'il existe dans l'objectivité des configurations perceptives, des *Gestalten* sociales, et que la proximité des conditions, donc des dispositions, tend à se retraduire dans des liaisons et des regroupements durables, des unités sociales immédiatement perceptibles, telles que des régions ou des quartiers socialement distincts (avec la ségrégation spatiale), ou des ensembles d'agents dotés de propriétés visibles tout à fait semblables, tels que les *Stände,* il reste qu'il n'y a de différence socialement connue et reconnue que pour un sujet capable non seulement de percevoir les différences, mais de les reconnaître comme signifiantes, intéressantes, c'est-à-dire pour un sujet pourvu de l'aptitude et de l'inclination à *faire* les différences qui sont tenues pour significatives dans l'univers social considéré.

C'est ainsi que le monde social, à travers notamment les propriétés et leurs distributions, accède, dans l'objectivité

---

parce qu'elle doit se réapproprier les symboles pour se faire reconnaître que la contestation mystique se fait « récupérer » par la tradition. Enjeux de luttes, les mots du lexique politique portent en eux la polémique sous la forme de la *polysémie* qui est la trace des usages antagonistes qu'en ont fait ou en font des groupes différents. Une des stratégies les plus universelles des professionnels du pouvoir symbolique, poètes dans les sociétés archaïques, prophètes, hommes politiques, consiste ainsi à mettre *le sens commun* de son côté en s'appropriant les mots qui sont investis de valeur par tout le groupe parce qu'ils sont dépositaires de sa croyance.

même, au statut de *système symbolique* qui, à la façon d'un système de phonèmes, s'organise selon la logique de la différence, de l'écart différentiel, ainsi constitué en *distinction* signifiante. L'espace social et les différences qui s'y dessinent « spontanément » tendent à fonctionner symboliquement comme *espace de styles de vie* ou comme ensemble de *Stände*, de groupes caractérisés par des styles de vie différents.

La distinction n'implique pas nécessairement, comme on le croit souvent, à la suite de Veblen et de sa théorie de la *conspicuous consumption*, la recherche de la distinction. Toute consommation, et plus généralement, toute pratique est *conspicuous*, visible, qu'elle ait été ou non accomplie *afin d'être vue* ; elle est distinctive, qu'elle ait ou non été inspirée par l'intention de se faire remarquer, de se singulariser *(to make oneself conspicuous)*, de se distinguer ou d'agir avec distinction. À ce titre, elle est vouée à fonctionner comme *signe distinctif* et, lorsqu'il s'agit d'une différence reconnue, légitime, approuvée, comme *signe de distinction* (aux différents sens). Il reste que, étant capables de percevoir comme distinctions signifiantes les différences « spontanées » que leurs catégories de perception les portent à tenir pour pertinentes, les agents sociaux sont aussi capables de redoubler intentionnellement ces différences spontanées de style de vie par ce que Weber appelle la « stylisation de la vie » *(Stilisierung des Lebens)*. La recherche de la distinction – qui peut se marquer dans les manières de parler ou dans le refus de la mésalliance – produit des séparations destinées à être perçues, ou mieux connues et reconnues comme différences légitimes, c'est-à-dire le plus souvent comme différences de nature (en français on parle de distinction naturelle).

La distinction – au sens ordinaire du terme – est la différence inscrite dans la structure même de l'espace social lorsqu'elle est perçue selon des catégories accordées à cette structure ; et le *Stand* weberien que l'on aime à opposer à la classe marxiste est la classe construite par un découpage adéquat de l'espace social lorsqu'elle est perçue selon des catégories dérivées de la structure de cet espace. Le capital symbolique – autre nom de la distinction – n'est

autre chose que le capital, sous quelque espèce que ce soit, lorsqu'il est perçu par un agent doté de catégories de perception issues de l'incorporation de la structure de sa distribution, c'est-à-dire lorsqu'il est connu et reconnu comme allant de soi. Les distinctions, en tant que transfigurations symboliques des différences de fait, et plus généralement, les rangs, ordres, grades, ou toutes les autres hiérarchies symboliques, sont le produit de l'application de schèmes de construction qui, comme par exemple les couples d'adjectifs employés pour énoncer la plupart des jugements sociaux, sont le produit de l'incorporation des structures auxquelles ils s'appliquent et la reconnaissance de la légitimité la plus absolue n'est autre chose que l'appréhension du monde ordinaire comme allant de soi qui résulte de la coïncidence quasi parfaite des structures objectives et des structures incorporées.

Il s'ensuit entre autres conséquences que le capital symbolique va au capital symbolique et que l'autonomie, réelle, du champ de production symbolique n'empêche pas qu'il reste dominé, dans son fonctionnement, par les contraintes qui dominent le champ social, et que les rapports de force objectifs tendent à se reproduire dans les rapports de force symboliques, dans les visions du monde social qui contribuent à assurer la permanence de ces rapports de force. Dans la lutte pour l'imposition de la vision légitime du monde social, où la science elle-même est inévitablement engagée, les agents détiennent un pouvoir proportionné à leur capital symbolique, c'est-à-dire à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe. L'autorité qui fonde l'efficacité performative du discours sur le monde social, la force symbolique des visions et des prévisions visant à imposer des principes de vision et de division de ce monde, est un *percipi*, un être connu et reconnu *(nobilis)*, qui permet d'imposer un *percipere*. Ce sont les plus *visibles* du point de vue des catégories de perception en vigueur qui sont les mieux placés pour changer la vision en changeant les catégories de perception. Mais aussi, sauf exception, les moins enclins à le faire.

L'ordre symbolique et le pouvoir de nomination

Dans la lutte symbolique pour la production du sens commun ou, plus précisément, pour le monopole de la *nomination* légitime comme imposition officielle – c'est-à-dire explicite et publique – de la vision légitime du monde social, les agents engagent le capital symbolique qu'ils ont acquis dans les luttes antérieures et notamment tout le pouvoir qu'ils possèdent sur les taxinomies instituées, inscrites dans les consciences ou dans l'objectivité, comme les titres. Ainsi, toutes les stratégies symboliques par lesquelles les agents visent à imposer leur vision des divisions du monde social et de leur position dans ce monde peuvent se situer entre deux extrêmes : l'insulte, *idios logos* par lequel un simple particulier tente d'imposer son point de vue en prenant le risque de la réciprocité, et la *nomination officielle,* acte d'imposition symbolique qui a pour elle toute la force du collectif, du consensus, du sens commun, parce qu'elle est opérée par un mandataire de l'État détenteur du *monopole de la violence symbolique légitime.* D'un côté, l'univers des perspectives particulières, des agents singuliers qui, à partir de leur point de vue particulier, de leur position particulière, produisent des nominations – d'eux-mêmes et des autres – particulières et intéressées (surnoms, sobriquets, insultes, ou, à la limite, accusations, calomnies etc.), et d'autant plus impuissantes à se faire reconnaître, donc à exercer un effet proprement symbolique, que leurs auteurs sont moins *autorisés,* à titre personnel *(auctoritas)* ou institutionnel (délégation), et plus directement intéressés à faire reconnaître le point de vue qu'ils s'efforcent d'imposer [8]. De l'autre, le point de vue autorisé d'un agent autorisé,

8. Comme Leo Spitzer l'a très bien montré à propos du *Don Quichotte*, où le même personnage se trouve doté de plusieurs noms, la polyonomasie, c'est-à-dire la pluralité des noms, surnoms, sobriquets qui sont attribués au même agent ou à la même institution, est, avec la polysémie des mots ou des expressions désignant les valeurs fondamentales des groupes, la trace visible des luttes pour le pouvoir de nommer qui s'exercent au sein de tous

à titre personnel, comme tel grand critique, tel préfacier prestigieux ou tel auteur consacré (« J'accuse »), et surtout le point de vue légitime du porte-parole autorisé, du mandataire de l'État, « géométral de toutes les perspectives », selon le mot de Leibniz, la nomination officielle, ou le *titre* qui, comme le titre scolaire, vaut sur tous les marchés et qui, en tant que définition officielle de l'identité officielle, arrache ses détenteurs à la lutte symbolique de tous contre tous, en donnant sur les agents sociaux la perspective autorisée, reconnue de tous, universelle. L'État, qui produit les classements officiels, est en quelque sorte le Tribunal suprême auquel se référait Kafka lorsqu'il faisait dire à Block, à propos de l'avocat et de sa prétention à se ranger parmi les « grands avocats » : « N'importe qui peut naturellement se qualifier de "grand" si ça lui plaît, mais en la matière ce sont les usages du tribunal qui décident [9]. » La vérité est que l'analyse scientifique n'a pas à choisir entre le perspectivisme et ce qu'il faut bien appeler l'absolutisme : en effet la vérité du monde social est l'enjeu d'une lutte entre des agents très inégalement armés pour accéder à la vision et à la prévision absolues, c'est-à-dire autovérifiantes.

On pourrait analyser dans cette perspective le fonctionnement d'une institution comme l'Institut national de la statistique et des études économiques, institut d'État qui, en produisant les taxinomies officielles, investies d'une valeur quasi juridique, notamment dans les relations entre employeurs et employés, celle du titre capable de conférer des droits indépendants de l'activité productive effectivement exercée, tend à fixer les hiérarchies et, ce faisant, à sanctionner et à consacrer un rapport de force entre les agents à propos des noms de profession et de métier, composante essentielle de l'identité sociale [10]. La gestion des noms est un des instruments de la

les univers sociaux (cf. L. Spitzer, « Perspectivism in Don Quijote », in *Linguistics and Literary History*, New York, Russel and Russel, 1948).

9. F. Kafka, *Le procès*, Paris, Flammarion, 1983, p. 219-220.

10. Le dictionnaire des métiers est la forme réalisée de ce neutralisme social qui annule les différences constitutives de l'espace social en traitant uniformément toutes les positions comme des *professions*, au prix d'un changement permanent du point de vue définitionnel (titres, nature de l'acti-

gestion de la rareté matérielle et les noms de groupes, et notamment de groupes professionnels, enregistrent un état des luttes et des négociations à propos des désignations officielles et des avantages matériels et symboliques qui leur sont associés. Le nom de profession dont les agents sont dotés, le titre qu'on leur donne, est une des rétributions positives ou négatives (au même titre que le salaire) en tant que *marque distinctive* (emblème ou stigmate) qui reçoit sa *valeur* de sa position dans un système de titres organisé hiérarchiquement et qui contribue par là à la détermination des positions relatives entre les agents et les groupes. En conséquence, les agents ont recours à des stratégies pratiques ou symboliques visant à maximiser le profit symbolique de nomination : par exemple, ils peuvent renoncer aux gratifications économiques assurées par un poste pour occuper une position moins rétribuée mais à laquelle est attribué un nom plus prestigieux, ou s'orienter vers des positions dont la désignation est moins précise, échappant ainsi aux effets de dévaluation symbolique ; de même, dans l'énonciation de leur identité personnelle, ils peuvent se décerner un nom qui les englobe dans une classe assez vaste pour comporter aussi des agents occupant une position supérieure à la leur, tel l'instituteur qui se dit enseignant. De façon plus générale, ils ont toujours le choix entre plusieurs noms et ils peuvent jouer des incertitudes et des effets de flou liés à la pluralité des perspectives pour tenter d'échapper au verdict de la taxinomie officielle.

Mais la logique de la nomination officielle ne se voit jamais aussi bien que dans le cas du *titre* – nobiliaire, scolaire, professionnel –, capital symbolique socialement, voire juridiquement garanti. Le noble n'est pas seulement celui qui est connu, célèbre, et même connu en bien, prestigieux, bref *nobilis,* il est celui qui est reconnu par une instance *officielle,* « universelle », c'est-à-dire connu et reconnu de tous. Le titre professionnel ou scolaire est une

---

vité, etc.) : lorsque les Anglo-saxons appellent les médecins des *professionals*, ils mettent en lumière le fait que ces agents sont définis par leur profession, qui est pour eux un *attribut essentiel* ; au contraire, l'accrocheur de wagons n'est que très peu défini par cet attribut, qui le désigne simplement comme l'occupant d'un poste de travail ; quant au professeur agrégé, il est défini, comme l'accrocheur de wagons, par une tâche, une activité, mais aussi par un titre, comme le médecin.

sorte de règle juridique de perception sociale, un être perçu garanti comme un droit. C'est un capital symbolique institutionnalisé, légal (et non plus seulement légitime). De plus en plus indissociable du titre scolaire, du fait que le système scolaire tend de plus en plus à représenter la garantie ultime et unique de tous les titres professionnels, il a en lui-même une valeur et, quoiqu'il s'agisse d'un nom commun, fonctionne à la manière d'un grand nom (nom de grande famille ou nom propre), procurant toutes sortes de profits symboliques (et des biens qu'on ne peut pas acquérir directement avec la monnaie) [11]. C'est la rareté symbolique du titre dans l'espace des noms de profession qui tend à commander la rétribution de la profession (et non la relation entre l'offre et la demande d'une certaine forme de travail) : il s'ensuit que la rétribution du titre tend à s'autonomiser par rapport à la rétribution du travail. Ainsi, le même travail peut recevoir des rémunérations différentes selon les titres de celui qui l'accomplit (eg. titulaire/intérimaire, titulaire/faisant fonction, etc.) ; le titre étant en lui-même une *institution* (comme la langue) plus durable que les caractéristiques intrinsèques du travail, la rétribution du titre peut se maintenir malgré les transformations du travail et de sa valeur relative : ce n'est pas la valeur relative du travail qui détermine la valeur du nom mais la valeur institutionnalisée du titre qui sert d'instrument permettant de défendre et de maintenir la valeur du travail [12].

C'est dire qu'on ne peut faire une science des classements sans faire une science de la lutte des classements et sans prendre en compte la position qu'occupe dans cette lutte pour le pouvoir de connaissance, pour le pouvoir par la connaissance, pour le monopole de la violence symbolique

11. L'entrée dans la profession dotée d'un titre est de plus en plus étroitement subordonnée à la possession d'un titre scolaire, et la relation est étroite entre les titres scolaires et la rétribution professionnelle, à la différence de ce qui s'observe dans les métiers non titrés où des agents accomplissant le même travail peuvent avoir des titres scolaires très différents.

12. Les détenteurs d'un même titre tendent à se constituer en groupe et à se doter d'organisations permanentes – ordre des médecins, associations d'anciens élèves, etc. – destinées à assurer la cohésion du groupe – réunions périodiques, etc. – et à promouvoir ses intérêts matériels et symboliques.

légitime, chacun des agents ou groupes d'agents qui s'y trouvent engagés, qu'il s'agisse des simples particuliers, voués aux aléas de la lutte symbolique quotidienne, ou des professionnels autorisés (et à plein temps), parmi lesquels tous ceux qui parlent ou écrivent à propos des classes sociales, et qui se distinguent selon que leurs classements engagent plus ou moins l'État, détenteur du monopole de la *nomination officielle*, du bon classement, du bon ordre.

Si la structure du champ social est définie à chaque moment par la structure de la distribution du capital et des profits caractéristiques des différents champs particuliers, il reste qu'en chacun de ces espaces de jeu, la définition même des enjeux et des atouts peut être mise en jeu. Tout champ est le lieu d'une lutte plus ou moins déclarée pour la définition des principes légitimes de division du champ. La question de la légitimité surgit de la possibilité même de cette mise en question, de cette rupture avec la doxa qui accepte l'ordre ordinaire comme allant de soi. Cela dit, la force symbolique des parties engagées dans cette lutte n'est jamais complètement indépendante de leur position dans le jeu, même si le pouvoir proprement symbolique de nomination constitue une force relativement autonome par rapport aux autres formes de force sociale. Les contraintes de la nécessité inscrite dans la structure même des différents champs pèsent encore sur les luttes symboliques visant à conserver ou à transformer cette structure : le monde social est, pour une grande part, quelque chose que les agents font, à chaque moment ; mais ils n'ont de chances de le défaire et de le refaire que sur la base d'une connaissance réaliste de ce qu'il est et de ce qu'ils peuvent sur lui en fonction de la position qu'ils y occupent.

Bref, le travail scientifique vise à établir une connaissance adéquate et de l'espace des relations objectives entre les différentes positions constitutives du champ et des relations nécessaires qui s'établissent, par la médiation des habitus de leurs occupants, entre ces positions et les prises de position correspondantes, c'est-à-dire entre les points occupés dans cet espace et les points de vue sur cet espace même, qui participent de la réalité et du devenir de cet

espace. En d'autres termes, la délimitation objective de classes construites, c'est-à-dire de *régions* de l'espace construit des positions, permet de comprendre le principe et l'efficacité des stratégies classificatoires par lesquelles les agents visent à conserver ou à modifier cet espace et au premier rang desquelles il faut compter la constitution de groupes organisés en vue d'assurer la défense des intérêts de leurs membres.

L'analyse de la lutte des classements porte au jour l'ambition politique qui hante l'ambition gnoséologique de produire le bon classement : ambition qui définit en propre le *rex*, celui à qui il appartient, selon Benveniste, de *regere fines* et de *regere sacra*, de tracer par le dire les frontières entre les groupes, et aussi entre le sacré et le profane, le bien et le mal, le vulgaire et le distingué. Sous peine de faire de la science sociale une manière de poursuivre la politique par d'autres moyens, le savant doit prendre pour objet l'intention d'assigner les autres à des classes et de leur dire par là ce qu'ils sont et ce qu'ils ont à être (c'est toute l'ambiguïté de la prévision) ; il doit analyser, pour la répudier, l'ambition de la vision du monde créatrice, cette sorte d'*intuitus originarius* qui ferait exister les choses conformément à sa vision (c'est toute l'ambiguïté de la classe marxiste qui est inséparablement être et devoir-être). Il doit objectiver l'ambition d'objectiver, de classer du dehors, objectivement, des agents qui luttent pour classer et se classer. S'il lui arrive de classer – en opérant, pour les besoins de l'analyse statistique, des découpages dans l'espace continu des positions sociales –, c'est précisément pour être en mesure d'objectiver *toutes* les formes d'objectivation, de l'insulte singulière à la nomination officielle, sans oublier la prétention, caractéristique de la science dans sa définition positiviste et bureaucratique, d'arbitrer ces luttes au nom de la « neutralité axiologique ». Le pouvoir symbolique des agents, comme pouvoir de faire voir – *theorein* – et de faire croire, de produire et d'imposer le classement légitime ou légal, dépend en effet, comme le rappelle le cas du *rex*, de la position occupée dans l'espace (et dans les classements qui s'y trouvent potentiellement ins-

crits). Mais objectiver l'objectivation, c'est, avant tout, objectiver le champ de production des représentations objectivées du monde social, et en particulier des taxinomies légiférantes, bref, le champ de production culturelle ou idéologique, jeu dans lequel le savant lui-même est pris, comme tous ceux qui débattent des classes sociales.

Le champ politique et l'effet des homologies

C'est à ce champ de luttes symboliques, où les professionnels de la représentation, à tous les sens du terme, s'opposent à propos d'un autre champ de luttes symboliques, qu'il faut s'attacher si l'on veut comprendre, sans sacrifier à la mythologie de la prise de conscience, le passage du sens pratique de la position occupée, *en lui-même disponible pour différentes explicitations*, à des manifestations proprement politiques. Ceux qui occupent les positions dominées dans l'espace social sont aussi situés en des positions dominées dans le champ de production symbolique et l'on ne voit pas d'où pourraient leur advenir les instruments de production symbolique nécessaires pour exprimer leur point de vue propre sur le social, si la logique propre du champ de production culturelle, et les intérêts spécifiques qui s'y engendrent, n'avaient pour effet d'incliner une fraction des professionnels engagés dans ce champ à offrir aux dominés, sur la base d'une homologie de position, les instruments de rupture avec les représentations qui s'engendrent dans la complicité immédiate des structures sociales et des structures mentales et qui tendent à assurer la reproduction continuée de la distribution du capital symbolique. Le phénomène que la tradition marxiste désigne comme celui de « la conscience de l'extérieur », c'est-à-dire la contribution que certains intellectuels apportent à la production et à la diffusion, notamment en direction des dominés, d'une vision du monde social en rupture avec la vision dominante, ne peut se comprendre sociologiquement que si l'on prend en compte l'homologie entre la position dominée qui est celle des producteurs de biens culturels dans le champ du pouvoir (ou dans la division

du travail de domination) et la position dans l'espace social des agents les plus complètement dépossédés des moyens de production économiques et culturels. Mais la construction du modèle de l'espace social qui soutient cette analyse suppose une rupture tranchée avec la représentation unidimensionnelle et unilinéaire du monde social, qui sous-tend la vision dualiste selon laquelle l'univers des oppositions constitutives de la structure sociale se réduirait à l'opposition entre les propriétaires des moyens de production et les vendeurs de force de travail.

Les insuffisances de la théorie marxiste des classes, et notamment son incapacité à rendre compte de l'ensemble des différences objectivement attestées, résultent du fait qu'en réduisant le monde social au seul champ économique, elle se condamne à définir la position sociale par référence à la seule position dans les rapports de production économique et qu'elle ignore du même coup les positions occupées dans les différents champs et sous-champs, et notamment dans les rapports de production culturelle, ainsi que toutes les oppositions qui structurent le champ social et qui sont irréductibles à l'opposition entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production économique ; elle se donne ainsi un monde social unidimensionnel, simplement organisé autour de l'opposition entre deux blocs (une des questions majeures devenant celle de la *limite* entre ces deux blocs, avec toutes les questions annexes, éternellement débattues, de l'aristocratie ouvrière, de l'« embourgeoisement » de la classe ouvrière, etc.). En réalité, l'espace social est un espace multidimensionnel, ensemble ouvert de champs relativement autonomes, c'est-à-dire plus ou moins fortement et directement subordonnés, dans leur fonctionnement et leurs transformations, au champ de production économique : à l'intérieur de chacun des sous-espaces, les occupants des positions dominantes et les occupants des positions dominées sont sans cesse engagés dans des luttes de différentes formes (sans nécessairement se constituer pour autant en groupes antagonistes).

Mais le plus important, du point de vue du problème de la rupture du cercle de la reproduction symbolique, c'est le

fait que, sur la base des homologies de position à l'intérieur de champs différents (et de ce qu'il y a d'invariant, voire d'universel, dans la relation entre dominant et dominé), peuvent s'instaurer des *alliances* plus ou moins durables, et toujours fondées sur un malentendu plus ou moins conscient. L'homologie de position entre les intellectuels et les ouvriers de l'industrie – les premiers occupant au sein du champ du pouvoir, c'est-à-dire par rapport aux patrons de l'industrie et du commerce, des positions qui sont homologues de celles qu'occupent les ouvriers de l'industrie dans l'espace social pris dans son ensemble – est au principe d'une alliance ambiguë, dans laquelle les producteurs culturels, dominés parmi les dominants, offrent aux dominés, au prix d'une sorte de détournement du capital culturel accumulé, les moyens de constituer objectivement leur vision du monde et la représentation de leurs intérêts dans une théorie explicite et dans des instruments de représentation institutionnalisés – organisations syndicales, partis, technologies sociales de mobilisation et de manifestation, etc. [13].

Mais il faut se garder de traiter l'homologie de position, ressemblance dans la différence, comme une identité de condition (comme fait par exemple l'idéologie des « trois P », patron, père, professeur, développée par le mouvement gauchiste des

13. La plus parfaite illustration de cette analyse peut être trouvée, grâce aux très beaux travaux de Robert Darnton, dans l'histoire de cette sorte de révolution culturelle que les dominés au sein du champ intellectuel en voie de constitution, les Brissot, Mercier, Desmoulins, Hébert, Marat, et tant d'autres, ont accomplie au sein du mouvement révolutionnaire (destruction des académies, dispersion des salons, suppression des pensions, abolition des privilèges) et qui, trouvant son principe dans le statut de « parias culturels », s'est portée en priorité contre les fondements symboliques du pouvoir, contribuant, par la « politico-pornographie » et les libelles volontiers scatologiques, au travail de « délégitimation » qui est sans doute une des dimensions fondamentales du radicalisme révolutionnaire (cf. R. Darnton, The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-revolutionary France, *Past and Present* (51), 1971, p. 81-115 – trad. fse in *Bohème littéraire et révolution, Le monde des livres au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1983, p. 7-41 ; sur le cas exemplaire de Marat, dont on ignore souvent qu'il fut aussi, ou d'abord, un mauvais physicien, on pourra aussi lire C. C. Gillispie, *Science and Polity in France at the End of the Old Régime*, Princeton University Press, 1980, p. 290-330).

années 68). Sans doute, la même structure – entendue comme *invariant* des formes des différentes distributions – se retrouve-t-elle dans les différents champs – ce qui explique la fécondité de la pensée analogique en sociologie – ; il n'en reste pas moins que le principe de la différenciation est chaque fois différent, comme les enjeux et la nature de l'intérêt, donc l'*économie* des pratiques. Il importe en effet d'établir une juste hiérarchisation des principes de hiérarchisation, c'est-à-dire des espèces de capital. La connaissance de la hiérarchie des principes de division permet de définir les limites dans lesquelles opèrent les principes subordonnés et du même coup les limites des similitudes liées à l'homologie ; les rapports des autres champs au champ de production économique sont à la fois des rapports d'homologie structurale et des rapports de dépendance causale, la forme des déterminations causales étant définie par les relations structurales et la force de la domination étant d'autant plus grande que les rapports dans lesquels elle s'exerce sont plus proches des rapports de production économique.

Il faudrait analyser les intérêts spécifiques que les mandataires doivent à leur position dans le champ politique et dans le sous-champ du parti ou du syndicat, et montrer tous les effets « théoriques » qu'ils déterminent. Nombre de discussions savantes autour des « classes sociales » – je pense par exemple au problème de « l'aristocratie ouvrière » ou des « cadres » – ne font que reprendre les interrogations pratiques qui s'imposent aux responsables politiques : toujours affrontés aux impératifs pratiques (souvent contradictoires) qui naissent de la logique de la lutte au sein du champ politique, comme la nécessité de prouver leur représentativité, ou le souci de mobiliser le plus grand nombre possible de votes ou de mandats tout en affirmant l'irréductibilité de leur projet à celui des autres mandataires, et ainsi condamnés à poser le problème du monde social dans la logique typiquement substantialiste des frontières entre les groupes et du volume du groupe mobilisable, ceux-ci peuvent tenter de résoudre le problème qui se trouve posé à tout groupe soucieux de connaître et de faire reconnaître sa force, c'est-à-dire son existence, en recourant à des concepts à géométrie variable comme ceux de « classe

ouvrière », de « peuple » ou de « travailleurs ». Mais on verrait surtout que l'effet des intérêts spécifiques associés à la position qu'ils occupent dans le champ et dans la concurrence pour l'imposition de visions du monde social incline les théoriciens et les porte-parole professionnels, c'est-à-dire tous ceux que le langage commun appelle des *permanents*, à produire des produits différenciés, distinctifs, qui, du fait de l'homologie entre le champ des producteurs professionnels et le champ des consommateurs d'opinions, sont quasi automatiquement ajustés aux différentes formes de demande – celle-ci se définissant, en ce cas plus que jamais, comme une demande de différences, d'opposition, qu'ils contribuent d'ailleurs à produire en lui permettant de trouver une expression. C'est la structure du champ politique, c'est-à-dire la relation objective aux occupants des autres positions et la relation aux prises de position concurrentes qu'ils proposent, qui, autant que la relation directe aux mandants, détermine les prises de position, c'est-à-dire l'offre de produits politiques. Du fait que les intérêts directement engagés dans la lutte pour le monopole de l'expression légitime de la vérité du monde social tendent à être l'équivalent spécifique des intérêts des occupants des positions homologues dans le champ social, les discours politiques se trouvent affectés d'une sorte de duplicité structurelle : en apparence directement destinés aux mandants, ils sont en réalité dirigés vers les concurrents dans le champ.

Les prises de position politiques à un moment donné du temps (par exemple les résultats électoraux) sont ainsi le produit d'une rencontre entre une offre politique d'opinions politiques objectivées (programmes, plates-formes de partis, déclarations, etc.) qui est liée à toute l'histoire antérieure du champ de production, et une demande politique, elle-même liée à l'histoire des rapports entre l'offre et la demande. La corrélation que l'on peut constater à un moment donné entre les prises de position sur tel ou tel problème politique et les positions dans l'espace social ne peut se comprendre complètement que si l'on observe que les classifications mises en œuvre par les votants pour faire leur choix (droite/gauche par exemple) sont le produit de

toutes les luttes antérieures, et qu'il en va de même des classifications mises en œuvre par l'analyste pour classer, non seulement les opinions, mais les agents qui les expriment. Toute l'histoire du champ social est présente, à chaque moment, sous une forme matérialisée – dans des institutions telles que les permanences de partis ou de syndicats –, et sous une forme incorporée – dans les dispositions des agents qui font fonctionner ces institutions ou qui les combattent (avec les effets d'hystérésis liés aux fidélités). Toutes les formes d'identité collective reconnue – la « classe ouvrière » ou la CGT, les « artisans », les « cadres » ou les « agrégés », etc. – sont le produit d'une longue et lente élaboration collective : sans être complètement artificiel, faute de quoi l'entreprise de constitution n'aurait pas réussi, chacun de ces corps de représentation qui font exister des corps représentés dotés d'une identité sociale connue et reconnue existe par tout un ensemble d'institutions qui sont autant d'inventions historiques, un sigle, *sigillum authenticum,* comme disaient les canonistes, un sceau ou un tampon, un bureau et un secrétariat doté du monopole de la signature et de la *plena potentia agendi et loquendi,* etc. Produit des luttes qui se sont déroulées, au sein du champ politique et aussi au-dehors, à propos notamment du pouvoir sur l'État, cette représentation doit ses caractéristiques spécifiques à l'histoire particulière d'un champ politique et d'un État particuliers (ce qui explique, entre autres choses, les différences qui séparent les représentations des divisions sociales, donc des groupes représentés, selon les pays). Pour éviter de se laisser prendre par les effets du travail de *naturalisation* que tout groupe tend à produire en vue de se légitimer, de se justifier pleinement d'exister, il faut donc reconstruire en chaque cas le *travail historique* dont les divisions sociales et la vision sociale de ces divisions sont le produit. La position sociale adéquatement définie est ce qui donne la meilleure prévision des pratiques et des représentations ; mais, pour éviter de conférer à ce que l'on appelait autrefois l'*état,* à l'identité sociale (aujourd'hui de plus en plus complètement identifiée à l'identité professionnelle) la place de l'être dans l'ancienne

métaphysique, c'est-à-dire la fonction d'une essence d'où découleraient tous les aspects de l'existence historique – selon la formule *operatio sequitur esse*–, il faut clairement rappeler que ce *status,* comme l'habitus qui s'y engendre, sont des produits de l'histoire, susceptibles d'être transformés, plus ou moins difficilement, par l'histoire.

La classe comme représentation et volonté

Mais pour établir comment se constitue et s'institue le pouvoir de constitution et d'institution que détient le porte-parole autorisé – le chef de parti ou de syndicat par exemple –, il ne suffit pas de rendre compte des intérêts spécifiques des théoriciens ou des porte-parole et des affinités structurales qui les unissent à leurs mandants ; il faut encore analyser la logique du processus d'institution, ordinairement perçu et décrit comme processus de délégation, dans lequel le mandataire reçoit du groupe le pouvoir de faire le groupe. On peut suivre ici, en transposant leurs analyses, les historiens du droit (Kantorowicz, Post, etc.) lorsqu'ils décrivent le mystère du ministère – selon le jeu cher aux canonistes sur les mots *mysterium* et *ministerium.* Le mystère du processus de transsubstantiation qui fait que le porte-parole devient le groupe qu'il exprime ne peut être percé que par une analyse historique de la genèse et du fonctionnement de la *représentation,* par laquelle le représentant fait le groupe qui le fait : le porte-parole doté du plein pouvoir de parler et d'agir au nom du groupe, et d'abord sur le groupe par la magie du mot d'ordre, est le substitut du groupe qui existe seulement par cette procuration ; personnification d'une personne fictive, d'une fiction sociale, il arrache ceux qu'il prétend représenter à l'état d'individus séparés, leur permettant d'agir et de parler, à travers lui, comme un seul homme. En contrepartie, il reçoit le droit de se prendre pour le groupe, de parler et d'agir comme s'il était le groupe fait homme : « Status est magistratus », « l'État c'est moi », « Le syndicat pense que... », etc.

Le mystère du ministère est un de ces cas de magie sociale où une chose ou une personne devient autre chose que ce qu'elle est, un homme (ministre, évêque, délégué, député, secrétaire général, etc.) pouvant s'identifier et être identifié à un ensemble d'hommes, le Peuple, les Travailleurs, etc., ou à une entité sociale, la Nation, l'État, l'Église, le Parti. Le mystère du ministère est à son comble lorsque le groupe ne peut exister que par la délégation à un porte-parole qui le fera exister en parlant pour lui, c'est-à-dire en sa faveur et à sa place. Le cercle est alors parfait : le groupe est fait par celui qui parle en son nom, apparaissant ainsi comme le principe du pouvoir qu'il exerce sur ceux qui en sont le principe véritable. Cette relation circulaire est la racine de l'illusion charismatique qui fait que, à la limite, le porte-parole peut apparaître et s'apparaître comme *causa sui*. L'aliénation politique trouve son principe dans le fait que les agents isolés – et cela d'autant plus qu'ils sont plus démunis symboliquement – ne peuvent se constituer en tant que groupe, c'est-à-dire en tant que force capable de se faire entendre dans le champ politique, qu'en se dépossédant au profit d'un appareil ; qu'il faut toujours risquer la dépossession politique pour échapper à la dépossession politique. Le fétichisme est, selon Marx, ce qui advient lorsque « des produits de la tête de l'homme apparaissent comme doués d'une vie propre » ; le fétichisme politique réside précisément dans le fait que la valeur du personnage hypostasié, ce produit de la tête de l'homme, apparaît comme charisme, mystérieuse propriété objective de la personne, charme insaisissable, mystère innommable. Le ministre, ministre du culte ou ministre de l'État, est dans un rapport de métonymie avec le groupe ; partie du groupe, il fonctionne comme signe à la place de la totalité du groupe. C'est lui qui, en tant que substitut tout à fait réel d'un être tout à fait symbolique, encourage une « erreur de catégorie », comme dirait Ryle, assez semblable à celle de l'enfant qui, après avoir vu défiler les soldats composant le régiment, demande où est le régiment : par sa seule existence visible, il constitue la pure diversité sérielle des individus séparés en personne morale, la *collectio personarum*

plurium en *corporatio,* en corps constitué, et il peut même, par l'effet de la mobilisation et de la manifestation, la faire apparaître comme un agent social.

La politique est le lieu par excellence de l'efficacité symbolique, action qui s'exerce par des signes capables de produire des choses sociales, et notamment des groupes. Par la vertu du plus ancien des effets métaphysiques liés à l'existence d'un symbolisme, celui qui permet de tenir pour existant tout ce qui peut être *signifié* (Dieu ou le non-être), la représentation politique produit et reproduit à chaque moment une forme dérivée de l'argument du roi de France chauve, cher aux logiciens : n'importe quel énoncé prédicatif ayant la « classe ouvrière » pour sujet dissimule un énoncé existentiel (*il y a* une classe ouvrière). Plus généralement tous les énoncés qui ont pour sujet un collectif, Peuple, Classe, Université, École, État, supposent résolue la question de l'existence du groupe concerné et recèlent cette sorte de « faux en écriture métaphysique » que l'on a pu dénoncer dans l'argument ontologique. Le porte-parole est celui qui, en parlant d'un groupe, en parlant à la place d'un groupe, pose, subrepticement, l'existence du groupe en question, institue ce groupe, par l'opération de magie qui est inhérente à tout acte de nomination. C'est pourquoi il faut procéder à une critique de la raison politique, intrinsèquement inclinée à des abus de langage qui sont des abus de pouvoir, si l'on veut poser la question par laquelle toute sociologie devrait commencer, celle de l'existence et du mode d'existence des collectifs.

La classe existe dans la mesure, et dans la mesure seulement, où des mandataires dotés de la *plena potentia agendi* peuvent être et se sentir autorisés à parler en son *nom* – selon l'équation, le Parti, c'est la classe ouvrière, ou la classe ouvrière, c'est le Parti, formule qui reproduit l'équation des canonistes, l'Église, c'est le Pape (ou les Évêques), le Pape (ou les Évêques), c'est l'Église – et la faire exister ainsi comme une force réelle au sein du champ politique. Le mode d'existence de ce que l'on appelle aujourd'hui, en beaucoup de sociétés (avec, évidemment, des variations), la « classe ouvrière », est tout à fait para-

doxal : il s'agit d'une sorte d'*existence en pensée*, d'une existence dans la pensée d'une bonne part de ceux que les taxinomies désignent comme des ouvriers, mais aussi dans la pensée des occupants des positions les plus éloignées de ces derniers dans l'espace social ; cette existence presque universellement reconnue repose elle-même sur l'existence d'une *classe ouvrière en représentation*, c'est-à-dire d'appareils politiques et syndicaux et de porte-parole permanents, vitalement intéressés à croire qu'elle existe et à le faire croire tant à ceux qui s'y rattachent qu'à ceux qui s'en excluent, et capables de *faire parler* la « classe ouvrière », et d'une seule voix, de l'évoquer, comme on évoque les esprits, de l'invoquer, comme on invoque les dieux ou les saints patrons, voire même de l'exhiber symboliquement à travers la *manifestation*, sorte de déploiement théâtral de la classe en représentation, avec d'un côté le corps des représentants permanents et toute la symbolique constitutive de son existence, sigles, emblèmes, insignes, et d'autre part la fraction la plus convaincue des croyants qui, par leur présence, permettent aux représentants de donner la représentation de leur représentativité. Cette classe ouvrière comme « volonté et représentation » (selon le titre fameux de Schopenhauer) n'a rien de la classe en acte, groupe réel réellement mobilisé, qu'évoquait la tradition marxiste ; elle n'en est pas moins réelle pour autant, mais de cette réalité magique qui (avec Durkheim et Mauss) définit les institutions comme fictions sociales. Véritable corps mystique, créé au prix d'un immense travail historique d'invention théorique et pratique, à commencer par celui de Marx lui-même, et sans cesse recréé au prix des efforts et des dévouements innombrables et toujours recommencés qui sont nécessaires pour produire et reproduire la croyance et l'institution chargée d'assurer la reproduction de la croyance, elle existe dans et par le corps des mandataires qui lui donnent une parole et une présence visibles et dans la croyance en son existence que ce corps de plénipotentiaires parvient à imposer, par sa seule existence et par ses représentations, sur la base des affinités unissant objectivement les membres de la même « classe sur le

papier » comme groupe probable [14]. Le succès historique de la théorie marxiste, la première des théories sociales à prétention scientifique qui se soit aussi complètement réalisée dans le monde social, contribue ainsi à faire que la théorie du monde social la moins capable d'intégrer l'*effet de théorie* – qu'elle a plus qu'aucune autre exercé – représente sans doute aujourd'hui le plus puissant obstacle au progrès de la théorie adéquate du monde social auquel elle a, en d'autres temps, plus qu'aucune autre contribué.

14. Pour une analyse semblable de la relation entre le groupe de parenté « sur le papier » et le groupe de parenté pratique comme « représentation et volonté », voir P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, et *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

QUATRIÈME PARTIE

Pour une pragmatique sociologique
Trois études de cas

Introduction

Le langage n'enferme pas le principe du pouvoir qui peut s'exercer à travers lui, ordre, injonction ou sommation. Mais il contient pourtant, dans sa logique même, la virtualité de cette forme très particulière d'abus de pouvoir qu'est le paralogisme, la *fallacy* : non le fait de dire le faux, le simple mensonge, mais le fait de le dire avec toutes les apparences logiques du vrai, le manquement à la logique qui est ou paraît si logique qu'il faut toute la compétence et tout le travail du logicien (qui parle de paralogisme ou de *fallacy* sinon les logiciens ?) pour le débusquer et le démasquer. Or la racine de tous les paralogismes, Platon l'avait bien vu, sans doute grâce aux Sophistes qui savaient si bien en tirer parti, réside dans la capacité du langage de dire le rien, le néant, de faire exister dans les mots et par les mots ce qui n'existe pas dans les choses, de donner une forme d'être, capable de susciter la croyance, au non-être, ou à l'apparence. Cette capacité potentielle, cette virtualité folle que le logicien, ou plus généralement le savant, vise à maîtriser, ou à neutraliser, les agents sociaux (et tout spécialement les professionnels de la politique, un des domaines où il est des choses dont on peut et doit parler sans qu'il soit sûr qu'elles existent) ne cessent de l'exploiter, pour le meilleur et pour le pire.

Les logiciens, après Frege, enseignent qu'une phrase peut avoir un sens sans avoir de référent. Mais il a fallu un autre grand logicien pour découvrir que quand on dit que « le roi de France est chauve », on affirme tacitement,

contre toute logique, qu'il y a un roi de France, qu'un roi de France existe. Mais qui aura toutes les armes logiques et socio-logiques nécessaires pour apercevoir que, lorsque l'on dit des phrases du genre « l'opinion – ou la France, ou les Français- n'acceptera jamais l'augmentation du prix de l'essence », on présuppose indûment, comme dans l'exemple de Bertrand Russell, qu'une entité comme « l'opinion publique » n'est pas un simple mot, un *flatus vocis*, et qu'elle a un référent, que l'opinion publique existe ? Et l'on tombera dans le même paralogisme, la même *ontological fallacy*, toutes les fois que l'on produira sans même y penser des énoncés dont le sujet est la France, l'État, l'Église, mais aussi la Classe ouvrière ou la Bourgeoisie. Paralogisme d'autant plus dangereux, et d'autant plus difficile à démonter, que, lorsqu'il sort de la bouche d'une « personne autorisée », c'est-à-dire dotée du pouvoir de nomination légitime qui s'affirme dans des formules comme « je te baptise » ou « je vous nomme docteur », il peut conférer à la chose nommée une forme d'existence sociale, peut-être la seule et la plus sûre, en la faisant exister dans et par la croyance de tous ceux qui l'acceptent et qui, en un mot, en sont victimes. Ce qui signifie que la critique strictement logique est impuissante à saisir et à combattre l'effet proprement sociologique du paralogisme ontologique dans son usage social.

Quand il s'agit du monde social, les mots peuvent faire les choses. Mais cela sous certaines conditions sociales. C'est ce qui fait que la socio-logique a ses raisons que la logique ne connaît pas et qu'il serait vain d'essayer de rendre raison tant de l'efficacité d'une forme quelconque d'expression, discours politique ou œuvre littéraire, que de ses propriétés formelles, sans prendre en compte les conditions sociales de sa production – c'est-à-dire, pour une œuvre littéraire ou philosophique, la position de son auteur dans le champ de production – et les conditions sociales de sa réception, et en particulier la relation sociale qui s'établit objectivement entre l'émetteur et le récepteur. C'est dire que toutes les formes d'analyse des discours qui mettent entre parenthèses, souvent sans même le savoir,

tout ce qui concerne les conditions de production et de réception, le plus souvent invisibles, de ces discours, font obstacle à la constitution d'une véritable science des discours attachée à ressaisir dans les propriétés les plus typiquement formelles des discours les effets des conditions sociales de leur production et de leur circulation.

Les stratégies discursives et les procédés formels trahissent les intentions objectivement inscrites dans les nécessités structurales immanentes à une position, et c'est l'institution qui s'exprime à travers une certaine rhétorique d'établissement. On peut ainsi saisir de la même main les propriétés d'un style et les propriétés sociales de son auteur. Derrière tel effet rhétorique, Marx découvre l'École qui l'a produit en produisant la position et les dispositions de son auteur : « on ne saurait bien sûr faire grief à un petit-bourgeois qui a fréquenté "les Écoles" de transformer le sujet intéressé en objet intéressant par un tour de passe-passe littéraire » ; dans tel ou tel autre trait stylistique, le Marx de *L'idéologie allemande* et le Nietzsche de L'*Antéchrist* (mais on aurait pu aussi bien convoquer le Pascal des *Provinciales*) repèrent des invariants des stratégies sacerdotales, homologues des stratégies professorales. Et, les mêmes causes produisant les mêmes effets, on ne s'étonne pas de trouver dans la polémique de Marx contre Stirner des analyses qui s'appliquent mot pour mot aux dévots commentateurs français de Marx ; ou que les procédés les plus typiques du discours d'importance se rencontrent chez des auteurs aussi éloignés en apparence dans l'espace philosophique que Heidegger et Althusser : n'ont-ils pas en commun l'essentiel, c'est-à-dire le sens de la hauteur théorique qui est constitutif du statut de philosophe ? Rien de surprenant non plus si l'analyse des stratégies rhétoriques par lesquelles Montesquieu vise à donner les dehors de la science à une mythologie semi-privée recense des procédés que retrouvent spontanément toutes les fausses sciences d'hier et d'aujourd'hui.

Mais pour affirmer plus complètement la méthode tout

en l'affinant, il faudrait multiplier les études de cas [1], en précisant davantage chaque fois l'analyse des propriétés de position, et dégager ainsi progressivement les principes d'une véritable *pragmatique sociologique.*

1. Dans cette logique, on aurait pu reprendre ici le cas de *L'éducation sentimentale*, où le travail de mise en forme s'applique à une forme, la structure de la classe dirigeante (ou la position impossible de Flaubert dans cette structure), ainsi recréée sous une forme redéfinie conformément aux lois du champ littéraire (cf. P. Bourdieu, « L'invention de la vie d'artiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, mars 1975, p. 67-94). Ou encore, l'analyse de la *Critique de la faculté de juger*, qui fait voir comment la cohérence du discours patent masque les bribes éparses d'un discours refoulé, et objectivement cohérent, sur le monde social (cf. P. Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 565-585).

1

*La rhétorique de la scientificité : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu**

« Les Gascons ont l'imagination plus vive que les Normands. »

MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*

Qui voudrait analyser le fonctionnement d'une tradition lettrée n'aurait pas d'exemple plus topique que l'ensemble des commentaires suscités par la théorie des climats de Montesquieu : un problème remontant à l'Antiquité classique qui est partout proposé au concours par les Académies (jusqu'à Pau, en 1743, quelques années avant la parution de *L'esprit des lois* : « La différence des climats où les hommes naissent contribue-t-elle à celle de leurs esprits ? ») ; une foison de « sources », réelles ou présumées, qui sont bien faites pour allumer et alimenter les querelles érudites ; d'innombrables commentaires qui, selon la loi du genre, se recouvrent tous partiellement et prennent le texte canonique à la fois trop au sérieux et pas assez pour s'interroger non sur la vérité (ou l'originalité) des thèses qu'il professe mais sur la logique du mode d'argumentation qu'il emploie pour produire un *effet de vérité.*

Il ne vaudrait pas la peine d'interrompre la litanie des célébrants pour tenter de constituer l'objet de culte en objet de science et, plus précisément, en *document* pour la science de la science sociale, si ces sortes d'états crépusculaires où la science sociale à l'état naissant hésite entre le mythe et la science n'offraient une bonne occasion de saisir la logi-

* « La rhétorique de la scientificité » a été publié dans *Ce que parler veut dire*, p. 227-239.

que des mythes savants qui hantent encore la science sociale. La théorie des climats est en effet un remarquable paradigme de la *mythologie « scientifique »*, discours fondé dans la croyance (ou le préjugé) qui louche vers la science et qui se caractérise donc par la coexistence de *deux principes entremêlés de cohérence* : une cohérence proclamée, d'allure scientifique, qui s'affirme par la multiplication des signes extérieurs de la scientificité, et une cohérence cachée, mythique dans son principe. Ce discours à double jeu et à double entente doit et son existence et son efficacité sociale au fait que, à l'âge de la science, la pulsion inconsciente qui porte à donner à un problème socialement important une réponse unitaire et totale, à la façon du mythe ou de la religion, ne peut se satisfaire qu'en empruntant les modes de pensée ou d'expression qui sont ceux de la science.

L'appareil scientifique

Lorsque, dans un souci de police épistémologique, on s'attache à montrer les inconséquences de la mythologie rationalisée [1], on s'interdit du même coup de saisir ce qui lui confère une consistance et une efficacité sociales suffisantes

1. Pierre Gourou, qui relève toutes les inconséquences des livres XIV à XVII de *L'esprit des lois* sans apercevoir le principe, proprement mythique, qui donne sa véritable cohérence à ce discours apparemment incohérent, a raison d'observer : « Il était intéressant de relever ces vues de Montesquieu parce qu'elles dorment en nous – prêtes à se réveiller – comme elles vivaient en lui. Nous aussi, nous pensons, quelque démenti que puisse apporter une observation plus correcte qu'au temps de Montesquieu, que les gens du Nord sont plus grands, plus calmes, plus travailleurs, plus honnêtes, plus entreprenants, plus dignes de foi, plus désintéressés que les gens du Sud » (P. Gourou, « Le déterminisme physique dans *L'esprit des lois* », *L'Homme*, septembre-décembre 1963, p. 5-11). Mais si l'opposition entre le Nord et le Midi continue bien à fonctionner dans les cerveaux, qu'il s'agisse de penser l'opposition entre les « pays développés » et les « pays en voie de développement » (« l'axe Nord-Sud ») ou, à l'intérieur d'un même pays, l'opposition entre les régions (« le Nord et le Midi »), ce serait un anachronisme de penser que Montesquieu (qui, selon ce principe de classement, serait un « homme du midi ») songe en quelque façon à l'opposition entre le nord et le midi de la France, dont Roger Chartier a montré qu'elle n'apparaîtra que plus tard.

pour motiver pareille critique – et lui résister –, c'est-à-dire la conjonction de l'appareil « scientifique » (qui a une efficacité symbolique indépendante de sa valeur de vérité) et du réseau de significations mythiques qui lui assurent une cohérence d'un autre ordre. Autrement dit, la rupture la plus radicale avec la disposition hagiographique qui porte naturellement les célébrants à tout justifier [2] n'implique pas que l'on renonce à prendre en compte tous les éléments de la *rhétorique de la scientificité* qui, outre qu'ils attestent une scientificité d'intention, contribuent à l'efficacité spécifique de la mythologie « scientifique ». Ce sont d'abord tous les emprunts à la science médicale du XVIIIe siècle, théorie des humeurs et surtout théorie des fibres, élaborée par John Arburthnot [3]. « L'air froid resserre les extrémités des fibres extérieures du corps ; cela augmente leur ressort, et favorise le retour du sang des extrémités vers le cœur. Il diminue la longueur de ces mêmes fibres ; il augmente donc encore par là leur force. L'air chaud, au contraire, relâche les extrémités des fibres, et les allonge ; il diminue encore leur force et leur ressort » (XIV, 2) [4]. Une psychanalyse de l'esprit scientifique ne manquerait pas de relever les images primitives et les oppositions proprement mythiques qui se glissent, à la faveur de la polysémie des mots (équilibre, puissance, ressort, etc.), dans la description ana-

2. Dont voici une manifestation exemplaire : « Encore une fois, ne rions pas de cette expérience rudimentaire [il s'agit de l'expérience sur une langue de mouton que Montesquieu rapporte au début du livre XIV sur le climat] ; au contraire de Brèthe de la Gressaye, nous y voyons un pressentiment du système vasomoteur de circulation sanguine et une forme de l'adaptation de l'organisme au climat. Mais l'important est que Montesquieu, au moment où on pourrait le croire entiché de constructions intellectuelles, monte une expérience » (P. Vernière, *Montesquieu et L'esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 79).

3. Notation pour une sociologie de la tradition lettrée : « One of the greatest achievements of the Abbé Dedieu, in the course of a long career devoted largely to the study of Montesquieu, was the discovery, as a source of the theory of climatic influence, of John Arburthnot's *Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies* » (R. Shackleton, The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate, *Revue internationale de philosophie*, IX, 1955, Fasc. 3-4, p. 317-329).

4. Montesquieu, *De L'esprit des lois*, Genève, 1748 ; et Paris, Classiques Garnier, 2 vol., 1973. Les références renvoient aux livres, en chiffres romains, et aux chapitres, en chiffres arabes.

tomique et physiologique : la métaphore de la dilatation se combine avec le schème du tendu (ou serré) et du relâché pour établir, sous les apparences de la description scientifique, l'équivalence du froid et de la force (ou du chaud et de la faiblesse) qui est au principe, on le verra, de la cohérence mythique [5]. Et on pourrait montrer de même comment la théorie des humeurs se combine avec les représentations les plus profondes des nourritures (le cochon par exemple, XXIV, 25) pour rendre raison du régime alimentaire, autre médiation supposée entre le climat et les dispositions corporelles et mentales. Mais l'appareil et l'apparat « scientifiques » ne se limitent pas à l'usage des mots et de modèles savants ni même au recours à l'expérimentation (l'observation au microscope d'une langue de mouton). Tout indique que Montesquieu, prenant modèle sur le système de Descartes, entend fonder une science des faits historiques capable de saisir, comme la physique, « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » (I, 1). C'est au nom de la science, de la foi dans le progrès de la science et dans le progrès par la science (énoncée en des termes très cartésiens dans le *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* de 1725), qu'il transgresse les limites de la connaissance scientifique, succombant à ce qui apparaîtra, aux yeux d'une science plus avancée, comme une forme de présomption, voire d'usurpation.

La cohérence mythique

Mais partout, sous l'appareil scientifique, le socle mythique affleure. Et sans entrer dans une longue analyse, on peut restituer, sous la forme d'un schéma simple, le réseau d'oppositions et d'équivalences mythiques, véritable structure fantasmatique qui soutient toute la « théorie ».

5. Preuve que ce sens *sous-entendu* est bien entendu, un commentateur traduit : « L'air chaud au contraire allonge et affaiblit ces fibres, le sang circule moins vite. Le climat froid rend donc le corps plus vigoureux, le sang plus agile tandis que la chaleur *amollit, détend, paralyse* » (A. Merquiol. Montesquieu et la géographie politique. *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, VII, 1957, p. 127-146).

Ce réseau de relations s'engendre, comme c'est toujours le cas, à partir d'un petit nombre d'oppositions qui ne sont évoquées, la plupart du temps, que par un de leurs termes, seul marqué[6], et qui se ramènent à une opposition génératrice, celle du *maître* (de soi, donc des autres) et de *l'esclave* (des sens, et des maîtres). Les hommes du Nord, hommes vraiment hommes, « actifs », virils, tendus, bandés comme des ressorts (« L'homme, dit quelque part Montesquieu, est comme un ressort qui va mieux, plus il est bandé »), et jusque dans leurs passions, chasse, guerre ou boisson. À l'opposé, les hommes du Midi sont voués à la servitude, à l'empire des sens, de la sensation mais aussi de l'imagination, principe de la *pleonexia* érotique et aussi des tourments du soupçon et de la jalousie ; ils sont condamnés à la passivité (féminine) devant la passion passive par excellence, l'amour physique, insatiable et impérieux, passion de la femme, entendue comme passion pour la femme et comme passion féminine et féminisante, passion qui *énerve*, affaiblit, *amollit*, prive de *ressort*, d'énergie[7]. Ces dispositions relâchées et lâches, en un mot *efféminées*[8], font une humanité doublement serve, et

6. Ainsi nombre des propriétés des peuples du Midi, négatives, ne sont évoquées que pour les besoins de la description des vertus des peuples du Nord : « Plus de confiance en soi-même, c'est-à-dire plus de courage ; plus de connaissance de sa supériorité, c'est-à-dire *moins de* désir de la vengeance ; plus d'opinion de sa sûreté, c'est-à-dire plus de franchise, *moins de* soupçons, de politique et de ruses » (XIV, 2). (Dans le schéma, on a noté entre parenthèses les thèmes non marqués, qui n'apparaissent que par un effet de symétrie, et seulement au second plan.)

7. On voit la complicité profonde entre le jeu des mots et le jeu des fantasmes scientifiquement garantis. Que l'on pense par exemple aux condamnations médicales de l'onanisme et de toutes les formes d'intempérance propres à ruiner l'« économie animale » en gaspillant la « force vitale » qui ont fleuri au XVIIIe siècle : « La lutte contre la masturbation occupe une place de choix au XVIIIe siècle dans le discours répressif sur la sexualité. Depuis 1710, avec la parution à Londres de l'ouvrage du Dr Bekker, *Onan ou le péché affreux d'onanisme*, jusqu'à la fin du siècle, soixante-seize ouvrages (livres, brochures, articles) sont consacrés à cette "funeste habitude" » (T. Tarczylo, *L'onanisme* de Tissot, *Dix-huitième siècle, Représentations de la vie sexuelle*, n° 12, 1980, p. 79-96).

8. On trouve un emploi très semblable du mot efféminé chez Diderot : « Si on lui pardonnait son goût efféminé pour la galanterie, c'était ce qu'on appelle un homme d'honneur » (Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145).

Tableau des oppositions mythiques

nord = froid	**midi = chaud**
maladies froides, suicide (XIV, 12)	maladies chaudes, lèpre, syphilis, peste (XIV, 11)
serré (tendu) = **fort**	**relâché** (**lâche**) = **faible**
force de corps et d'esprit	faiblesse = découragement = (désir de vengeance
confiance en soi-même = **courage** = **franchise**	soupçons, ruses, crimes) = lâcheté (XVII, 2)
insensibilité (a) à la douleur (b) et aux plaisirs (c)	**sensibilité** extrême aux plaisirs (de sens) (d) = amour = **sérail** (XIV, 2)
musique calme (opéras d'Angleterre)	musique emportée (opéras d'Italie)
(imagination réduite) (XIV, 15)	**imagination** vive = soupçon (e) = **jalousie** (XVI, 13)
(activité) = **virilité** (f)	**passivité** physique, **paresse** intellectuelle
(noble) entreprise = sentiment généreux = curiosité	immutabilité des lois et des mœurs (g)
chasse, voyages, guerre, vin (XIV, 2)	monachisme (XIV, 7)
(monogamie-égalité des sexes)	**polygamie** (« servitude domestique ») (XVI, 2, 9)
liberté (XIV, 13) = monarchie et république	**servitude** **despotisme** (h)
Christianisme	Mahométisme

a – « Les sensations sont donc moins vives » (XIV, 2).
b – « Il faut écorcher un Moscovite pour lui donner du sentiment » (XIV, 2).
c – « À peine le physique de l'amour a-t-il la force de se rendre sensible » (XIV, 2).
d – « On aime l'amour pour lui-même : il est la cause unique du bonheur ; il est la vie » (XIV, 2). « Nations voluptueuses » (XVI, 8).
e – « La nature qui a donné à ces peuples une faiblesse qui les rend timides, leur a donné aussi une imagination si vive que tout les frappe à l'excès » (XIV, 3). « La loi des Allemands (...) ne punissait pas le crime de l'imagination, elle punissait celui des yeux. Mais lorsqu'une nation germanique se fut transportée en Espagne (...), l'imagination des peuples s'alluma, celle des législateurs s'échauffa de même ; la loi soupçonna tout pour un peuple qui pouvait tout soupçonner » (XIV, 14).
f – « Les peuples *guerriers*, braves et actifs, touchent immédiatement des peuples *efféminés*, paresseux, timides » (XVII, 3). « Suivant certains calculs que l'on fait en divers endroits de l'Europe, il y naît plus de garçons que de filles : au contraire, les relations de l'Asie et de l'Afrique nous disent qu'il y naît beaucoup plus de filles que de garçons » (XVI, 3).
g – « Si avec cette faiblesse d'organes qui fait recevoir aux peuples d'Orient les impressions du monde les plus fortes, vous joignez une certaine paresse dans l'esprit, naturellement liée avec celle du corps, qui fasse que cet esprit ne soit capable d'aucune action, d'aucun effort, d'aucune contention, vous comprendrez que l'âme qui a une fois reçu des impressions ne peut plus en changer. C'est ce qui fait que les lois, les mœurs et les manières (...) sont aujourd'hui en Orient comme elles étaient il y a mille ans » (XIV, 4).
h – « Dans les climats chauds, où règne ordinairement le despotisme, les passions se font plus tôt sentir, et elles sont aussi plus tôt amorties » (V, 15). « Les femmes sont nubiles, dans les climats chauds, à huit, neuf et dix ans ; ainsi l'enfance et le mariage y vont presque toujours ensemble. Elles sont vieilles à vingt : la raison ne se trouve donc jamais chez elles avec la beauté. Quand la beauté demande l'empire, la raison le fait refuser ; quand la raison pourrait l'obtenir, la beauté n'est plus. Les femmes doivent être dans la dépendance car la raison ne peut leur procurer dans leur vieillesse un empire que la beauté ne leur avait point donné dans leur jeunesse même » (XVI, 2). « Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme : les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans ces pays, au lieu de préceptes, il faut des verrous » (XVI, 8). « Nous avons déjà dit que la grande chaleur énervait la force et le courage des hommes ; et qu'il y avait dans les climats froids une certaine force de corps et d'esprit qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies (...). Il ne faut donc pas être étonné que la *lâcheté* des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus *esclaves* et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus *libres* » (XVII, 2).

vouée à subir la domination faute de savoir se dominer. Tout ce côté de l'opposition fondamentale se réalise dans le fantasme du *sérail*[9], lieu de l'amour qui « naît et se calme sans cesse », et de la polygamie, apparente servitude des femmes qui trouve son principe dans la servitude de l'homme à l'égard des sens, donc des femmes. On voit que, à travers l'opposition principielle du masculin et du féminin, le rapport à la femme, et à la sexualité, gouverne cette mythologie qui, comme c'est souvent le cas, est le produit de la combinaison de fantasmes sociaux et de fantasmes sexuels socialement instruits. Et ce n'est sans doute pas par hasard que Montesquieu est amené à poser explicitement la question de la « liaison du gouvernement domestique avec le politique » (XVI, 9) : c'est là en effet que se nouent, outre la sexualité et la politique, la trame des raisons conscientes, où il est question de « servitude domestique » au sens d'« empire sur les femmes », et la chaîne cachée des fantasmes inconscients socialement montés, où il s'agit plutôt de l'empire *exercé par* les femmes (avec le thème de la *ruse,* force des faibles) et du despotisme comme seul moyen d'échapper à l'empire des femmes qui soit laissé à des hommes spécialement soumis à ce pouvoir *universellement maléfique*[10]. Il ne faut pas, on le voit, demander au mythe, même « rationalisé », plus de logique qu'il n'en peut offrir.

Bien qu'il soit toujours présent en totalité dans la tête de l'auteur et de ses lecteurs (qui, par exemple, sous passivité entendent féminité), le système des relations mythiques ne se manifeste jamais comme tel et la logique linéaire du

9. Jean Starobinski a bien vu l'ambivalence de l'image du sérail d'Ispahan, réalisation accomplie de la servitude, et du despotisme de l'Orient : « Les images "voluptueuses" sont décrites avec trop de complaisance pour ne pas correspondre aux convoitises imaginaires de Montesquieu » (J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Paris, Le Seuil, 1953, p. 67-68).

10. « Supposons un moment que la légèreté d'esprit et les indiscrétions, les goûts et les dégoûts de nos femmes, leurs passions, grandes et petites, se trouvassent transportés dans un gouvernement d'Orient, dans l'activité et dans cette liberté où elles sont parmi nous ; quel est le père de famille qui pourrait être un moment tranquille ? Partout des gens suspects, partout des ennemis ; l'État serait ébranlé, on verrait couler des flots de sang » (XVI, 9).

discours permet de n'effectuer qu'une à une, donc successivement, les relations qui le constituent. Et rien n'interdit alors à l'intention rationalisatrice qui définit la mythologie « scientifique » de recouvrir la relation mythique par une relation « rationnelle » qui la *redouble* et la *refoule* à la fois. Par exemple, la relation mythique entre la passivité et la féminité ou l'activité et la virilité qui ne s'exprime jamais comme telle s'établit sous le masque d'une « loi » démographique attribuant un excédent de garçons aux peuples « guerriers » du Nord et un excédent de filles aux peuples « efféminés » du Midi (XVI, 4) ; de même, la relation entre les « liqueurs spiritueuses », boissons (et passions) fortes des forts, et les peuples « guerriers », qu'elle rend « furieux » et non, comme ailleurs, « stupides », ne s'institue que par l'intermédiaire d'une théorie « savante » de la transpiration (XVI, 10), qui sert aussi à justifier le refus opposé par certaines civilisations du Midi à la consommation du porc (XXIV, 26) ; de même encore, le lien qui unit très directement la passivité ou la sensualité à la polygamie peut s'instaurer au niveau de la logique patente sous le couvert soit de la biologie, avec le thème de la nubilité précoce des femmes du Midi (XVI, 2), soit de la démographie, avec le thème déjà rencontré de l'excédent de femmes (XVI, 4). Le discours savant fonctionne comme un réseau d'euphémismes qui permettent à la pulsion sociale de s'exprimer sous une forme socialement acceptable ou même approuvée et prestigieuse. C'est ainsi que la vérité mythique, d'emblée énoncée, mais sous la forme scientifiquement euphémisée, donc dissimulée, de l'opposition entre l'air froid qui *resserre* les fibres et l'air chaud qui les *relâche*, se livre en clair, cinquante pages plus loin, à la faveur du « relâchement » des censures qu'autorise et impose la logique du résumé : « Il ne faut pas être étonné que la *lâcheté* des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres » (XVII, 2). Relâchement des fibres, relâchement des mœurs, relâchement du ressort vital et de l'énergie virile, lâcheté : pour engendrer des mythes socialement acceptables, il suffit, on le voit, de laisser jouer

les mots, de laisser faire le jeu des mots, le jeu de mots. Comme *lâche* qui signifie à la fois *détendu, débandé, mou, faible, peureux,* la plupart des mots ont plusieurs sens qui sont assez distincts et indépendants pour que leur rapprochement, dans le mot d'esprit par exemple, produise un effet de surprise, et assez apparentés cependant pour que ce rappel de l'unité paraisse fondé en raison. Les fantasmes sociaux qu'engendre l'inconscient cultivé de l'écrivain sont assurés de la complicité et de la docilité d'une langue et d'une culture qui sont le produit accumulé au cours du temps du même inconscient social. Montesquieu n'a pas eu besoin d'Aristote, ni de Bodin, ni de Chardin, ni de l'abbé Du Bos, ni de Arburthnot, ni d'Espiard de la Borde, ni de toutes les « sources méconnues » que les érudits n'en finissent pas de découvrir, pour produire les principes fondamentaux de sa « théorie » des climats [11] : il lui a suffi de puiser en lui-même, c'est-à-dire dans un inconscient social qu'il avait en commun avec tous les hommes cultivés de son temps [12] et qui est encore au principe des « influences » que ceux-ci ont pu exercer sur lui. Il reste que par la licence ou le *renforcement* qu'elle confère au fantasme social et par l'autorité et la légitimité qu'elle apporte à son expression, la tradition lettrée fait partie des conditions sociales de possibilité du mythe savant, de sa forme, c'est-à-dire du langage d'allure scientifique dont il se pare, et sans doute

11. Pour un recensement des « sources », voir en particulier R. Mercier, La théorie des climats des « Réflexions critiques » à « l'Esprit des lois », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53e année, janv.-mars 1953, p. 17-37 et 159-174.

12. « S'il y eut une théorie populaire, une vérité admise par presque tous en ce temps, ce fut bien celle des influences du climat et du sol sur la santé, le bonheur individuel et collectif, sur la forme des régimes politiques, la législation privée et publique » (A. Merquiol, *loc. cit.*). La logique même de la surenchère érudite qui porte à étendre sans cesse l'univers des « sources » (ou des « influences ») suscite la question tout aussi peu pertinente sociologiquement de l'« originalité » (cf. par exemple P. Vernière, *loc. cit.*, p. 82). (Les mêmes qui observent que Montesquieu peut donner pour personnelles des idées déjà formulées avant lui admettent implicitement au statut de « source », donc de principe d'« influence », tout ouvrage enfermant une idée proche de celles de Montesquieu qui a été recensé dans la bibliothèque du philosophe.)

de son existence même. Mais aussi de sa réception : on aurait peine à comprendre autrement que, entre tant de commentateurs, aucun n'ait songé à analyser la logique spécifique de la mythologie « scientifique » qui, particulièrement visible dans la théorie des climats, est sans doute à l'œuvre dans l'ensemble de *L'esprit des lois*[13] : la soumission et la complaisance qu'appellent les œuvres légitimes et l'abaissement de la vigilance logique qui s'observe toutes les fois que l'inconscient social trouve son compte[14] se conjuguent pour exclure que l'on puisse traiter comme objet de science ce qui se donne comme objet de culte et sujet de science.

Ce serait donc rendre justice à l'auteur de *L'esprit des lois* que d'attribuer son nom à l'effet d'imposition symbolique tout à fait spécial que l'on produit en surimposant aux projections du fantasme social ou aux préconstructions du préjugé l'apparence de science qui s'obtient par le transfert des méthodes ou des opérations d'une science plus accomplie ou simplement plus prestigieuse. Effet qui, sans être

13. On peut se demander si le principe de l'*unité organique* que l'on se plaît à reconnaître à *L'esprit des lois* et qu'attestent les liens visibles entre la théorie des régimes (et en particulier du despotisme) et la théorie des climats (et tant d'autres correspondances à propos de la condition des femmes, du droit de conquête, etc.) n'est pas du même type et si la « théorie » du climat ne fonde pas en raison – mythique – l'ensemble de la « théorie » (cf. « l'empire du climat est le premier de tous les empires », XIX, 14).

14. Il suffit de suivre la postérité de la théorie des climats, de l'École de la science sociale des Le Play, A. de Préville, H. de Tourville, P. Bureau, P. Deschamps, et E. Demolins, à l'École des sciences politiques et à ses exercices de géographie politique, de l'*Anthropo-géographie* de Ratzel à la *Geopolitik*, pour pressentir les fondements (politiques) de l'adhésion à une « théorie » qui a pour effet, entre autres choses, de faire disparaître l'histoire en réduisant le déterminisme historique, qui laisse place à l'action historique, au déterminisme physique, qui conduit à accepter ou à justifier l'ordre établi (c'est d'ailleurs la fonction que Montesquieu fait jouer au principe du déterminisme physique : « Une loi qui paraît injuste à la raison théorique, et qu'on pourrait être tenté de corriger au nom du Droit naturel, est en réalité le produit d'une longue série de causes et d'effets ; elle est en rapport avec beaucoup d'autres lois ; on ne saurait la changer sans contrecarrer du même coup l'esprit général de la nation ; et c'est pourquoi le mieux théorique serait en réalité une erreur politique. Il est préférable alors de renoncer à l'absolu de la justice, pour sauvegarder l'ordre traditionnel, fût-il imparfait » – J. Starobinski, *op. cit.*, p. 86-87).

inconnu de la physique ou de la biologie [15], a trouvé son terrain d'élection dans les sciences sociales où l'on ne compte plus les « théories » obtenues par l'imitation mécanique de la biologie et surtout de la physique [16].

15. G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 39-43.

16. On peut lire comme une contribution à une pathologie de l'esprit scientifique l'ouvrage de Werner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (London, Routledge and Kegan, 1962), qui évoque certaines formes tératologiques de l'organicisme (Bluntschli, Schäffle, Lilienfeld) ou du mécanisme (Pareto bien sûr, mais aussi Carey, Lundberg, Dodd, etc.). Et aussi, dans la même logique, l'étude de Cynthia Eagle Russett, *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*, New Haven, Yale University Press, 1966.

2

*Censure et mise en forme**

> « LOUCHE Ce mot signifie, en grammaire, qui paraît d'abord annoncer un sens et qui finit par en déterminer un autre tout différent. Il se dit particulièrement des phrases, dont la construction a un certain tour amphibologique, très nuisible à la perspicuité de l'élocution. Ce qui rend une phrase *louche* vient donc de la disposition particulière des mots qui la composent, lorsqu'ils semblent au premier aspect avoir un certain rapport, quoique véritablement ils en aient un autre : c'est ainsi que les personnes *louches* paraissent regarder d'un côté, pendant qu'en effet elles regardent d'un autre » (M. Beauzée, *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, tome II).

Les langues spéciales que les corps de spécialistes produisent et reproduisent par une altération systématique de la langue commune sont, comme tout discours, le produit d'un *compromis* entre un *intérêt expressif* et une *censure* constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours. Plus ou moins « réussie » selon la *compétence spécifique* du producteur, cette « formation de compromis », pour parler comme Freud, est le produit de *stratégies d'euphémisation*, consistant inséparablement à mettre en forme et à mettre des formes : ces stratégies tendent à assurer la satisfaction de l'intérêt expressif, pulsion biologique ou intérêt politique (au sens large du terme), dans les limites de la *structure des chances*

---

* « Censure et mise en forme » a été publié dans *Ce que parler veut dire*, p. 167-205.

de profit matériel ou symbolique que les différentes formes de discours peuvent procurer aux différents producteurs en fonction de la position qu'ils occupent dans le champ, c'est-à-dire dans la structure de la distribution du capital spécifique qui est en jeu dans ce champ [1].

La métaphore de la censure ne doit pas tromper : c'est la structure même du champ qui régit l'expression en régissant à la fois l'accès à l'expression et la forme de l'expression, et non quelque instance juridique spécialement aménagée afin de désigner et de réprimer la transgression d'une sorte de code linguistique. Cette censure structurale s'exerce par l'intermédiaire des sanctions du champ fonctionnant comme un marché où se forment les prix des différentes sortes d'expression ; elle s'impose à tout producteur de biens symboliques, sans excepter le porte-parole autorisé dont la parole d'autorité est plus que toute autre soumise aux normes de la bienséance officielle, et elle condamne les occupants des positions dominées à l'alternative du silence ou du franc-parler scandaleux. Elle a d'autant moins besoin de se manifester sous la forme d'interdits explicites, imposés et sanctionnés par une autorité institutionnalisée, que les mécanismes qui assurent la répartition des agents entre les différentes positions (et qui se font oublier par la réussite même de leurs effets) sont plus capables d'assurer que les différentes positions sont occupées par des agents aptes et inclinés à tenir le discours (ou à garder le silence) compatible avec la définition objective de la position (ce

1. C'est à condition d'apercevoir que le modèle freudien est un cas particulier du modèle plus général qui fait de toute expression le produit d'une transaction entre l'intérêt expressif et la nécessité structurale d'un champ agissant sous forme de censure, que l'on peut rapatrier sur le terrain de la *politique*, où ils se sont souvent formés, les concepts élaborés par la psychanalyse. La répression sociale qui s'exerce au sein de l'unité domestique comme champ de rapports de force d'un type particulier (et variables, dans leur structure, selon les conditions sociales) est tout à fait particulière dans sa forme (celle de l'injonction tacite et de la suggestion) et elle s'applique à une classe tout à fait particulière d'intérêts, les pulsions sexuelles : mais l'analyse freudienne de la syntaxe du rêve et de toutes les idéologies à usage privé fournit tous les instruments nécessaires pour comprendre le travail d'euphémisation et de mise en forme qui s'opère toutes les fois qu'une pulsion biologique ou sociale doit composer avec une censure sociale.

qui explique la place que les procédures de cooptation accordent toujours aux indices apparemment insignifiants de la disposition à mettre des formes). La censure n'est jamais aussi parfaite et aussi invisible que lorsque chaque agent n'a rien à dire que ce qu'il est objectivement autorisé à dire : il n'a même pas à être, en ce cas, son propre censeur, puisqu'il est en quelque sorte une fois pour toutes censuré, à travers les formes de perception et d'expression qu'il a intériorisées et qui imposent leur forme à toutes ses expressions.

> Parmi les censures les plus efficaces et les mieux cachées, il y a toutes celles qui consistent à exclure certains agents de la communication en les excluant des groupes qui parlent ou des places d'où l'on parle avec autorité. Pour rendre raison de ce qui peut et ne peut pas se dire dans un groupe, il faut prendre en compte non seulement les rapports de force symboliques qui s'y établissent et qui mettent certains individus hors d'état de parler (par exemple les femmes) ou les obligent à conquérir de vive force leur droit à la parole, mais aussi les lois mêmes de formation du groupe (par exemple la logique de l'exclusion consciente ou inconsciente) qui fonctionnent comme une censure préalable.

Les productions symboliques doivent donc leurs propriétés les plus spécifiques aux conditions sociales de leur production et, plus précisément, à la position du producteur dans le champ de production qui commande à la fois, et par des médiations différentes, l'intérêt expressif, la forme et la force de la censure qui lui est imposée et la compétence qui permet de satisfaire cet intérêt dans les limites de ces contraintes. La relation *dialectique* qui s'établit entre l'intérêt expressif et la censure interdit de distinguer dans l'*opus operatum* la forme et le contenu, ce qui est dit et la manière de le dire ou même la manière de l'entendre. En imposant la mise en forme, la censure exercée par la structure du champ détermine la forme – que tous les formalistes entendent arracher aux déterminismes sociaux – et, inséparablement, le contenu, indissociable de son expression conforme, donc impensable (au sens vrai) en dehors des formes connues et des normes reconnues. Elle détermine aussi la

forme de la réception : produire un discours philosophique dans les formes, c'est-à-dire paré de l'ensemble des signes convenus (une syntaxe, un lexique, des références, etc.) auxquels on reconnaît un discours philosophique, et par lesquels un discours se fait reconnaître comme philosophique[2], c'est produire un produit qui demande à être reçu selon les formes, c'est-à-dire dans le respect des formes qu'il se donne ou, comme on le voit bien en littérature, *en tant que forme*. Les œuvres légitimes exercent une violence qui les met à l'abri de la violence nécessaire pour appréhender l'intérêt expressif qu'elles n'expriment que sous une forme qui le nie : l'histoire de l'art, de la littérature ou de la philosophie est là pour témoigner de l'efficacité des stratégies de mise en forme par lesquelles les œuvres consacrées imposent les normes de leur propre perception ; et l'on ne verra pas une exception dans une « méthode » comme l'analyse structurale ou sémiologique qui prétend étudier les structures indépendamment des fonctions.

C'est dire que l'œuvre ne se rattache pas moins à un champ particulier par sa forme que par son contenu : imaginer ce que Heidegger aurait dit dans une autre forme, celle du discours philosophique tel qu'il se pratiquait en Allemagne en 1890, celle de l'article de sciences politiques tel qu'il a cours aujourd'hui à Yale ou à Harvard, ou toute autre, c'est imaginer un Heidegger *impossible* (par exemple « errant » ou émigré en 1933) ou un champ de production non moins impossible dans l'Allemagne du temps où pro-

2. À quoi, bien sûr, rien ne contribue autant que le statut de « philosophe » reconnu à son auteur et les signes et les insignes – titres universitaires, maison d'édition ou, tout simplement, nom propre – auxquels se reconnaît sa position dans la hiérarchie philosophique. Pour sentir cet effet, il suffit de penser ce que serait la lecture de la page sur la centrale électrique et le vieux pont du Rhin (cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 21-22) qui vaut à son auteur d'être sacré le « premier théoricien de la lutte écologique » par un de ses commentateurs (R. Schérer, *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, p. 5) si elle était signée du nom du leader d'un mouvement écologique ou d'un ministre de la Qualité de la vie ou des initiales d'un groupuscule de lycéens gauchistes (il va de soi que ces différentes « attributions » ne deviendraient tout à fait vraisemblables que si elles s'accompagnaient de quelques modifications de la *forme*).

duisait Heidegger. La forme par où les productions symboliques participent le plus directement des conditions sociales de leur production est aussi ce par quoi s'exerce leur effet social le plus spécifique, la violence proprement symbolique, qui ne peut être exercée par celui qui l'exerce et subie par celui qui la subit que sous une forme telle qu'elle soit méconnue en tant que telle, c'est-à-dire reconnue comme légitime.

La rhétorique de la fausse coupure

La langue spéciale se distingue du langage scientifique en ce qu'elle recèle l'hétéronomie sous les apparences de l'autonomie : incapable de fonctionner sans l'assistance du langage ordinaire, elle doit produire l'illusion de l'indépendance par des stratégies de fausse coupure mettant en œuvre des procédés différents selon les champs et, dans le même champ, selon les positions et selon les moments. Elle peut par exemple singer la propriété fondamentale de tout langage scientifique, la détermination de l'élément par son appartenance au système[3]. Les mots que la science rigoureuse emprunte à la langue ordinaire tiennent tout leur sens du système construit et le choix (souvent inévitable) de recourir à un mot commun plutôt qu'à un néologisme ou à un pur symbole arbitraire ne peut s'inspirer, en bonne méthode, que du souci d'utiliser la capacité de manifester des relations insoupçonnées que détient parfois le langage en tant que dépôt d'un travail collectif[4]. Le mot *groupe* des

3. « Chaque système ne connaît au fond que ses propres formes primitives et ne saurait parler d'autre chose » (J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Paris, PUF, nouv. éd., 1962, p. 15). Bachelard observe dans le même sens que le langage scientifique met des guillemets pour marquer que les mots du langage ordinaire ou du langage scientifique antérieur qu'il conserve sont complètement redéfinis et tiennent tout leur sens du système des relations théoriques dans lequel ils sont insérés (G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953, p. 216-217).

4. Le problème du langage se pose aux sciences sociales d'une manière particulière, au moins si l'on admet qu'elles doivent tendre à la diffusion la plus étendue des résultats, condition de la « défétichisation » des rapports

mathématiciens est un symbole parfaitement autosuffisant parce que entièrement défini par les opérations et les relations qui définissent en propre sa structure et qui sont au principe de ses propriétés. Au contraire, la plupart des usages spéciaux de ce mot que recensent les dictionnaires – par exemple, en peinture, « la réunion de plusieurs personnages faisant une unité organique dans une œuvre d'art » ou, en économie, « un ensemble d'entreprises unies par des liens divers » – n'ont qu'une autonomie très faible par rapport au sens premier et resteraient inintelligibles pour qui n'aurait pas la maîtrise pratique de ce sens. On ne compte pas les mots heideggériens qui sont empruntés au langage ordinaire ; mais ils sont transfigurés par le travail de mise en forme qui produit l'apparence de l'autonomie de la langue philosophique en les insérant, par l'accentuation systématique des parentés formelles, dans un *réseau de relations* manifestées dans la forme sensible du langage et en faisant croire ainsi que chaque élément du discours dépend des autres *à la fois* en tant que signifiant et en tant que signifié. C'est ainsi qu'un mot aussi ordinaire que *Fürsorge*, assistance, se trouve rattaché de façon *sensible*, par sa forme même, à tout un ensemble de mots de même famille, *Sorge*, souci, *Sorgfalt*, soin, sollicitude, *Sorglosigkeit*, incurie, insouciance, *sorgenvoll*, soucieux, *besorgt*, préoccupé, *Lebenssorge*, souci de la vie, *Selbstsorge*, souci de soi. Le jeu avec les mots de même racine, très fréquent dans les dictons et les proverbes de toutes les sagesses, n'est qu'un des moyens formels, et sans doute le plus sûr, de produire le sentiment de la relation nécessaire entre deux signifiés. L'association par allitération ou par assonance qui instaure des relations quasi matérielles de ressemblance de forme et de son peut aussi produire des associations formellement

---

sociaux et de la « réappropriation » du monde social : l'emploi des mots du langage ordinaire enferme évidemment le danger de la régression vers le sens ordinaire qui est corrélative de la perte du sens imposé par l'insertion dans le système des relations scientifiques ; le recours à des néologismes ou à des symboles abstraits manifeste, mieux que les simples « guillemets », la *rupture* par rapport au sens commun, mais risque aussi de produire une rupture dans la communication de la vision scientifique du monde social.

nécessaires propres à porter au jour une relation cachée entre les signifiés ou, plus souvent, à la faire exister par le seul jeu des formes : ce sont par exemple les jeux de mots philosophiques du second Heidegger, *Denken = Danken,* penser = remercier, ou les enchaînements de calembours sur *Sorge als besorgende Fürsorge,* le « souci en tant que pro-curation se souciant de », qui feraient crier au verbalisme si l'entrelacs des allusions morphologiques et des renvois étymologiques ne produisait l'illusion d'une cohérence globale de la forme, donc du sens et, par là, l'illusion de la nécessité du discours : *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* (La résolution n'est rien que l'authenticité du souci lui-même souciée dans le souci et possible en tant que souci) [5].

Toutes les ressources potentielles de la langue ordinaire sont mises en œuvre pour donner le sentiment qu'il existe un lien nécessaire entre tous les signifiants et que la relation entre les signifiants et les signifiés ne s'établit que par la médiation du système des concepts philosophiques, mots « techniques » qui sont des formes anoblies de mots ordinaires (*Entdeckung,* découvrement, et *Entdeckheit,* l'être-à-découvert), notions traditionnelles (*Dasein,* mot commun à Heidegger, Jaspers et quelques autres) mais employées avec un léger décalage, destiné à marquer un *écart allégorique* (ontologique, métaphysique, etc.), néologismes forgés à neuf pour constituer des distinctions prétendûment impensées et pour produire en tout cas le sentiment du dépassement radical (existentiel et existential ; temporel, *zeitlich,* et temporal, *temporal,* opposition qui ne joue d'ailleurs aucun rôle effectif dans *Sein und Zeit*).

La mise en forme produit, inséparablement, l'illusion de la systématicité et, à travers celle-ci et la coupure entre le langage spécialisé et le langage ordinaire qu'elle opère, l'illusion de l'autonomie du système. En entrant dans le réseau des mots

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer (1re éd. 1927), 1963, p. 300-301. Heidegger ira de plus en plus loin en ce sens à mesure que, son autorité croissant, il se sentira plus autorisé au verbalisme péremptoire qui est la limite de tout discours d'autorité.

à la fois morphologiquement ressemblants et étymologiquement apparentés où il s'insère et, à travers eux, dans la trame du lexique heideggérien, le mot *Fürsorge* se trouve dépouillé de son sens premier, celui qui se livre sans ambiguïté dans l'expression *Sozialfürsorge*, assistance sociale : transformé, transfiguré, il perd son identité sociale et son sens ordinaire, pour revêtir un sens détourné (que rend à peu près le mot de procuration pris au sens étymologique). C'est ainsi que le fantasme social de l'assistance (sociale), symbole de « l'État providence » ou de « l'État assurance », que dénoncent Carl Schmitt ou Ernst Jünger dans un langage moins euphémisé, peut se manifester dans le discours légitime (*Sorge* et *Fürsorge* sont au cœur de la théorie de la temporalité), mais sous une forme telle qu'il n'y paraît pas, qu'il n'y est pas.

C'est par l'insertion dans le système de la langue philosophique que s'opère la *dénégation* du sens premier, celui que le mot tabou revêt par référence au système de la langue ordinaire et qui, officiellement rejeté hors du système patent, continue à mener une existence souterraine. La dénégation est au principe du double jeu qu'autorise la double information de chaque élément du discours, toujours défini simultanément par l'appartenance à deux systèmes, le système patent de l'idiolecte philosophique et le système latent de la langue ordinaire.

Faire subir à l'intérêt expressif la transformation nécessaire pour le faire accéder à l'ordre de ce qui est dicible dans un champ déterminé, l'arracher à l'indicible et à l'innommable, ce n'est pas seulement mettre un mot pour un autre, un mot acceptable pour un mot censuré. Cette forme élémentaire de l'euphémisation en cache une autre, beaucoup plus subtile, celle qui consiste à utiliser la propriété essentielle du langage, le primat des relations sur les éléments, de la forme sur la substance, selon l'opposition saussurienne, pour occulter les éléments refoulés en les insérant dans un réseau de relations qui en modifie la *valeur* sans en modifier la « substance[6] ».

6. C'est là une des stratégies spontanées de la politesse qui ne peut réellement neutraliser ce qu'un ordre ou une interrogation enferment d'agressif, d'arrogant ou d'importun qu'en les intégrant dans un ensemble

Ce n'est qu'avec les langues spéciales, produites par des spécialistes avec une intention explicite de systématicité, que l'effet d'occultation par la mise en forme s'exerce à plein : dans ce cas, comme dans tous les cas de camouflage par la forme, par la *bonne forme,* qu'analyse la *Gestalttheorie,* les significations tabouées, théoriquement reconnaissables, restent pratiquement méconnues ; présentes en tant que substance, elles sont, comme le visage perdu dans le feuillage, absentes en tant que forme, absentes de la forme. L'expression est là pour masquer les *expériences primitives du monde social* et les *phantasmes sociaux* qui sont à son principe autant que pour les dévoiler ; pour les dire, en disant, par la manière de dire, qu'elle ne les dit pas. Elle ne peut les énoncer que sous une forme qui les rend méconnaissables parce qu'elle ne peut se reconnaître comme les énonçant. Soumise aux normes tacites ou explicites d'un champ particulier, la substance primitive se dissout, si l'on peut dire, dans la forme ; en se mettant en forme, en mettant des formes, elle se fait forme et il serait vain de chercher en un lieu déterminé, dans un ensemble de mots clés ou d'images, le centre de ce cercle qui est partout et nulle part. Cette mise en forme est inséparablement transformation et transsubstantiation : la substance signifiée *est* la forme signifiante dans laquelle elle s'est réalisée.

La mise en forme fait qu'il est à la fois juste et injustifié de réduire la *dénégation* à ce qu'elle dénie, au phantasme social qui est à son principe. Du fait que cette « *Aufhebung* du refoulement », comme dit Freud, d'un mot hégélien, nie et conserve à la fois le refoulement et aussi le refoulé, elle permet de cumuler tous les profits, le profit de dire et le profit de démentir ce qui est dit par la manière de le dire. Il est clair que l'opposition entre l'*Eigentlichkeit,* c'est-à-dire l'« authenticité », et l'*Uneigentlichkeit,* l'« inauthenticité », « modes cardinaux de l'être-là », comme dit Heidegger, autour desquels, du point de vue même des lectures les plus strictement internes, s'organise toute l'œuvre, n'est qu'une forme particulière et particulièrement subtile de

---

de manifestations symboliques, verbales ou non verbales, destinées à masquer la signification brute de l'élément pris à l'état isolé.

l'opposition commune entre l'« élite » et les « masses ». Tyrannique (« la dictature du on »), inquisiteur (le « on » se mêle de tout) et niveleur, le « on », *das Man*, le « commun », se dérobe aux responsabilités, se décharge de sa liberté, s'abandonne à la frivolité et à la facilité, bref, se conduit en assisté qui vit, irresponsable, à la charge de la société. Il faudrait recenser, tout au long de ce passage mille fois commenté [7], les lieux communs de l'aristocratisme universitaire, nourri de *topoi* sur l'*agora*, antithèse de la *scholè*, loisir-et-école : l'horreur de la statistique (c'est le thème de la « moyenne »), symbole de toutes les opérations de « nivellement » qui menacent la « personne » (ici nommée *Dasein*) et ses attributs les plus précieux, l'« originalité » et le « secret » ; la haine de toutes les forces « nivelantes » (d'autres diraient « massifiantes ») et sans doute au premier chef l'horreur des idéologies égalitaires qui menacent les conquêtes de l'effort (« ce qui a été conquis au prix de l'effort »), c'est-à-dire la culture, capital spécifique du mandarin fils de ses œuvres, et qui encouragent la « frivolité » et la « facilité » des « masses » ; la révolte contre les mécanismes sociaux tels que ceux de l'opinion, ennemie héréditaire du philosophe, qui revient ici à travers les jeux sur *öffentlich* et *Öffentlichkeit*, « opinion publique » et « public », et contre en un mot tout ce que symbolisent l'« assistance sociale », la démocratie, les partis, les congés payés (atteinte au monopole de la *scholè* et des méditations en forêt) et la « culture de masse », la télévision et Platon en livre de poche [8]. Heidegger dira tout cela beaucoup mieux, dans son

7. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 126-127 (tract. fr., R. Bœhm et A. de Wælhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 159-160). Le premier chiffre renverra dorénavant à l'édition allemande, le second à la traduction française quand elle existe.

8. Au moment où j'écrivais cela, je n'avais pas précisément en mémoire ce passage de l'essai sur « le dépassement de la métaphysique » (1936-1946) consacré à cet aspect du règne de la « technique » qu'est le « dirigisme littéraire » : « Les besoins en matières premières humaines sont, de la part de la mise en ordre à fin d'équipement, soumis aux mêmes régulations que les besoins en livres distrayants ou en poésie pour la confection desquels le poète n'est en rien plus important que l'apprenti relieur, lequel aide à relier les poésies pour une *bibliothèque d'entreprise* en allant par exemple tirer

inimitable style *pastoral*, lorsque, dans son *Einführung in die Metaphysik*, composée en 1935, il voudra montrer comment le triomphe de l'esprit scientifico-technologique dans la civilisation occidentale s'achève et s'accomplit dans la « fuite des dieux, la destruction de la terre, la massification de l'homme, la primauté du médiocre » *(die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen)*[9].

Mais il n'est pas moins clair qu'entre esprits philosophiquement distingués, cette opposition entre le distingué et le vulgaire ne saurait revêtir une forme vulgaire. L'aristocratisme universitaire distingue des formes distinguées et des formes vulgaires de l'aristocratisme : ce sens de la distinction philosophique[10] est ce qui fait que ses adversaires chercheront toujours en vain dans l'œuvre de Heidegger, et jusque dans ses écrits politiques, les thèses les plus voyantes du nazisme, et que ses fidèles n'en finiront jamais de recenser les preuves de l'intention de se démarquer des formes les plus marquées du mépris des masses[11]. L'opposition que l'on pourrait appeler « primaire » – au double sens – ne fonctionnera plus dans l'œuvre que sous la forme dans laquelle elle est une fois pour toutes entrée et qui ne cessera de se transformer, à mesure de l'évolution immobile du système, pour revêtir des formes nouvelles, mais toujours hautement sublimées.

La mise en forme est, par soi, une mise en garde : elle dit, par sa hauteur, la distance souveraine à toutes les déterminations, s'agirait-il des concepts en -isme qui réduisent l'unicité irréductible d'une pensée à l'uniformité d'une classe logique ; la distance aussi à tous les déterminismes, et tout spécialement, bien sûr, aux déterminismes sociaux, qui réduisent la singularité irremplaçable d'un penseur à la banalité d'une

---

des réserves le carton nécessaire » (M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 110 ; c'est moi qui souligne).

9. Autre symptôme de cet aristocratisme, la coloration péjorative de tous les adjectifs qui servent à qualifier l'existence préphilosophique : « inauthentique », « vulgaire », « quotidien », « public », etc.

10. Il faudrait recenser systématiquement toute la symbolique par laquelle le discours philosophique annonce sa hauteur de discours dominant.

11. On pense par exemple aux développements sur le biologisme (cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1961, spécialement t. II, p. 247).

classe (sociale). C'est cette distance, cette *différence* qui se trouve instituée explicitement au cœur du discours philosophique sous la forme de l'opposition entre l'ontologique et l'ontique (ou l'anthropologique) et qui fournit au discours déjà euphémisé une seconde défense, imprenable celle-là : chaque mot porte désormais la trace ineffaçable de la *coupure* qui sépare le sens authentiquement ontologique du sens ordinaire et vulgaire et qui s'inscrit parfois dans la substance signifiante, par un de ces jeux phonologiques si souvent imités depuis (*existentiell/existenzial*). Aussi le double jeu avec des mots dédoublés trouve-t-il un prolongement naturel dans les mises en garde contre les lectures « vulgaires » et « vulgairement anthropologiques » qui ramèneraient au grand jour les significations déniées mais non reniées et vouées par la *sublimation philosophique* à la présence absente d'une existence fantomale : « Sous le titre de préoccupation, on vise d'abord une *signification préscientifique* qui pourra être, par exemple, exécuter quelque chose, liquider ou régler une affaire. On peut aussi parler de préoccupation pour dire qu'on attend une occasion de se procurer quelque chose. Enfin, cette même expression se retrouve encore dans cette tournure caractéristique : je suis préoccupé d'un échec possible de cette entreprise. Être préoccupé a ici le sens de craindre. *En opposition à ces significations préscientifiques et ontiques,* le présent travail *en use comme d'un terme ontologique (existential)* qui caractérise l'être d'un être-au-monde possible. Il n'a pas été fait choix de ce titre parce que l'être-là aurait de prime abord et dans une large mesure une réalité économique et pratique mais parce qu'on veut rendre manifeste que l'être de l'être-là lui-même est souci (*Sorge*). À son tour, ce terme s'entend comme un concept désignant *une structure ontologique.* Le mot *ne fait aucune allusion* aux "difficultés", aux "ennuis" et aux "soucis d'existence" qu'*ontiquement* on peut découvrir en tout être-là [12]. »

12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 56-57 (78-79). Ces stratégies de mise en garde auraient pu éveiller les soupçons des lecteurs français, s'ils n'avaient été placés dans des conditions de réception telles qu'ils avaient très peu de chances d'entendre les connotations cachées que récuse d'avance Heidegger (d'autant que les traductions les « biffent » systématiquement au

L'imposition d'une coupure tranchée entre le savoir sacré et le savoir profane qui est constitutive de l'ambition de tout corps de spécialistes visant à s'assurer le monopole d'un savoir ou d'une pratique sacrée en constituant les autres comme *profanes* prend ainsi une forme originale : partout présente, elle divise en quelque sorte chaque mot contre lui-même en lui faisant signifier qu'il ne signifie pas ce qu'il semble signifier, en inscrivant en lui, par des guillemets ou par une altération de la substance signifiante elle-même, quand ce n'est pas par le simple rattachement étymologique ou phonologique à un ensemble lexical, la distance qui sépare le sens « authentique » du sens « vulgaire » ou « naïf[13] ». En discréditant les significations premières qui continuent à fonctionner comme support caché de nombre des relations constitutives du système patent, on se donne la possibilité de porter le double jeu, si l'on peut dire, au second degré. En effet, malgré l'anathème qui les frappe, ces significations déniées remplissent encore une fonction philosophique puisqu'elles jouent au moins le rôle de référent négatif par rapport auquel se marque la distance philosophique, la « différence ontologique » qui sépare

nom de la coupure entre l'ontique et l'ontologique). En effet, aux obstacles qu'oppose à l'analyse une œuvre qui est le produit de stratégies d'euphémisation aussi conscientes et aussi systématiques s'ajoute en ce cas un des effets les plus pernicieux de l'exportation des produits culturels, la disparition de tous les signes subtils de l'appartenance sociale ou politique, de toutes les marques, souvent très discrètes, de l'importance sociale du discours et de la position intellectuelle de son auteur, bref de tous ces infiniment petits du discours dont l'indigène est évidemment la première victime mais qu'il peut mieux que quiconque appréhender, dès qu'il dispose des techniques d'objectivation. On pense par exemple à toutes les connotations « administratives » qu'Adorno (*Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, p. 66-70) découvre sous les termes « existentiels » de « rencontre » *(Begegnung)*, d'entretien, ou sous les mots *Auftrag* (mission) et *Anliegen*, éminemment ambigu, à la fois objet d'une demande administrative et désir qui tient à cœur, qui étaient déjà l'objet d'un usage détourné dans la poésie de Rilke.

13. On comprendra dans la même logique l'usage que d'autres variantes du prophétisme sacerdotal font aujourd'hui de la « coupure épistémologique logique », sorte de passage initiatique, accompli une fois et une fois pour toutes, de la frontière une fois pour toutes tracée entre la science et l'idéologie.

l'« ontologique » de l'« ontique », c'est-à-dire l'initié du profane, seul responsable, dans son inculture ou sa perversion, de l'évocation coupable des significations vulgaires. Utiliser autrement les mots de tout le monde, réactiver la vérité subtile, l'*etumon*, que la routine de l'usage ordinaire laisse à l'abandon, c'est faire du juste rapport aux mots le principe de la réussite ou de l'échec de l'alchimie philologico-philosophique : « Si un alchimiste, non initié de cœur et d'âme, échoue dans ses expériences, c'est non seulement parce qu'il utilise des éléments grossiers, mais surtout parce qu'il pense avec les *propriétés* communes de ces éléments grossiers et non pas avec les *vertus* des éléments idéaux. Ainsi, une fois opéré le dédoublement complet et absolu, nous sommes en pleine expérience d'*idéalité*[14]. » Le langage, lui aussi, a ses éléments subtils que la subtilité philologico-philosophique libère, telle la dualité grammaticale du grec *on*, à la fois substantif et forme verbale qui fait dire à Heidegger : « Ce qui, ainsi présenté, a d'abord l'air d'une subtilité grammaticale, cela est en vérité l'énigme de l'être[15]. »

C'est ainsi que, confiant dans l'efficacité de la dénégation philosophique, on peut aller jusqu'à rappeler les significations censurées et tirer un effet supplémentaire du renversement complet de la relation entre le système patent et le système caché que provoque ce *retour du refoulé* : comment ne pas voir en effet une preuve de la puissance de la « pensée essentielle » dans son aptitude à fonder dans l'être des réalités aussi dérisoirement contingentes que la « sécurité sociale » – et si indignes de la pensée qu'on ne les nomme qu'entre guillemets[16] ? C'est ainsi que, dans ce « monde renversé » où l'événement n'est jamais que l'illustration de l'« essence », le fondement vient à être fondé par ce qu'il

14. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1963, p. 59.

15. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 281.

16. Pour un autre exemple, spécialement caricatural, de la toute-puissance de la « pensée essentielle », on pourra lire le texte de la conférence de 1951, « Bâtir, habiter, penser » (*Essais et conférences*, p. 193) où la crise du logement est « dépassée » vers la crise du sens ontologique de « l'habiter ».

fonde [17]. « L'assistance *(Fürsorge) comme on parle en fait de "l'assistance sociale", par exemple,* se fonde sur la constitution ontologique de l'être-là comme être-avec-autrui. L'urgence empirique de l'*assistance sociale* est motivée par le fait que l'être-là demeure de prime abord et le plus souvent dans des modes déficients de l'assistance [18]. » Cette référence voyante et invisible, invisible à force d'être voyante, contribue à masquer, par son audace, *que l'on n'a jamais cessé de parler d'assistance sociale* dans tout un ouvrage *officiellement* consacré à une propriété ontologique de l'être-là dont le « besoin empirique » (*i.e.* ordinaire, vulgaire, banal) d'assistance n'est qu'une manifestation événementielle. « Pourquoi me mens-tu en me disant que tu vas à Cracovie pour que je croie que tu vas à Lemberg, alors qu'en réalité c'est à Cracovie que tu vas ? » Offrant une parfaite illustration du paradigme de la lettre volée, que Lacan illustre par cette histoire [19], Heidegger tend à faire accroire, en proclamant ce qu'il fait vraiment, qu'il ne fait pas vraiment ce qu'il n'a jamais cessé de faire. Il n'y a pas de doute en effet : l'assistance sociale, *Sozialfürsorge*, est bien ce qui « se soucie pour » les assistés et « à leur place », ce qui les décharge du souci d'eux-mêmes, les autorisant ainsi à l'insouciance, à la « facilité » et à la « frivolité », tout comme la *Fürsorge* philosophique, variante sublime de la précédente, décharge le *Dasein* du souci ou, comme le disait (ou aurait pu le dire) le Sartre de 1943,

17. Cet effet typiquement « philosophique » est prédisposé à être indéfiniment reproduit, dans toutes les rencontres entre les « philosophes » et les « profanes », en particulier les spécialistes des disciplines positives, enclins à reconnaître la hiérarchie sociale des légitimités qui confère au philosophe la position de *dernière instance*, culminante et « fondative » à la fois. Ce « coup » professoral trouvera bien sûr son meilleur emploi dans les usages « magistraux » : le texte philosophique, produit d'une *ésotérisation*, sera *exotérisé* au prix d'un travail de commentaire que son ésotérisme rend indispensable et qui trouve ses meilleurs effets dans les (fausses) concrétisations procédant, par une démarche inverse, de la (fausse) coupure à la réactivation du sens premier, initialement euphémisé et ainsi ésotérisé, mais accompagnée de la reproduction des *mises en garde* (« ce n'est qu'un exemple ») destinées à maintenir la distance initiatique.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 121 (153).

19. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 11-61.

libère le Pour-soi de la liberté, le vouant ainsi à la « mauvaise foi » et à « l'esprit de sérieux » de l'existence « inauthentique ». « Le "on" (c'est-à-dire celui qui s'est abandonné à *l'assistance* des autres) est donc celui qui, dans l'existence quotidienne, *décharge* l'être-là. Ce n'est pas tout, en déchargeant ainsi l'être-là de son être, le "on" se complaît à la tendance qui pousse celui-ci à la *frivolité* et à la *facilité*. Cette complaisance permet au "on" de conserver, voire d'accroître, un empire obstiné[20]. »

Le jeu avec les formes sensibles du langage trouve son accomplissement lorsqu'il porte non sur des mots isolés, mais sur des couples de termes, c'est-à-dire sur des relations entre des termes antagonistes. À la différence des simples calembours philosophiques fondés sur l'assonance ou l'allitération, les jeux de mots « cardinaux », ceux qui orientent et organisent en profondeur la pensée, jouent avec les formes verbales en tant qu'elles sont à la fois formes sensibles et formes de classification. Ces formes totales, qui réconcilient les nécessités indépendantes du son et du sens dans le miracle d'une expression doublement nécessaire, sont la forme transformée d'un matériau linguistique déjà politiquement informé, c'est-à-dire informé selon des principes d'opposition objectivement politiques, qui est enregistré et conservé dans le langage ordinaire. La prédilection de toutes les langues savantes pour la *pensée par couples* ne s'explique pas autrement : ce qui est censuré et refoulé, en ce cas, ce n'est pas un terme tabou pris à l'état isolé, mais une relation d'opposition entre des mots qui renvoie toujours à une relation d'opposition entre des groupes sociaux[21].

---

20. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 127-128 (160). Le style « philosophique » heideggérien étant la somme d'un petit nombre d'effets indéfiniment répétés, on a préféré les saisir à l'échelle d'un seul et même passage – l'analyse de l'assistance – où ils se trouvent tous concentrés et qu'il faudrait relire d'une traite pour voir comment ils s'articulent pratiquement en un discours.

21. Ainsi les innombrables couples d'oppositions imaginés par les ethnologues et les sociologues pour justifier la distinction de fait entre les sociétés imparties à l'ethnologie et les sociétés imparties à la sociologie – « communauté »/« société », *folk/urban*, traditionnel/moderne, sociétés froides/sociétés chaudes, etc. – constituent l'exemple par excellence de la série

La langue ordinaire n'est pas seulement une réserve infinie de formes sensibles offertes aux jeux poétiques ou philosophiques ou, comme chez le dernier Heidegger et ses continuateurs, aux libres associations de ce que Nietzsche appelait une *Begriffsdichtung,* elle est aussi un réservoir de formes de l'aperception du monde social, de lieux communs, où sont déposés les principes de la vision du monde social communs à tout un groupe (germanique/*welsch* ou latin, ordinaire/distingué, simple/compliqué, rural/urbain, etc.). La structure des rapports de classe n'est jamais nommée et appréhendée qu'au travers de formes de classification qui, s'agirait-il de celles que véhicule le langage ordinaire, ne sont jamais indépendantes de cette structure (ce qu'oublient les ethnométhodologues et toutes les analyses *formalistes* de ces formes) : en effet, bien que les oppositions les plus « marquées » socialement (vulgaire/distingué) puissent recevoir des significations très différentes selon les usages et les utilisateurs, le langage ordinaire, produit du travail accumulé d'une pensée dominée par les rapports de force entre les classes et, à plus forte raison, le langage savant, produit de champs dominés par les intérêts et les valeurs des classes dominantes, sont en quelque sorte des idéologies primaires qui se prêtent plus « naturellement » à des usages conformes aux valeurs et aux intérêts des dominants[22]. Mais, là où le travail ordinaire d'euphémisation, celui de la « science politique » par exemple, met un mot pour un autre ou neutralise visiblement le sens ordinaire d'un mot trop marqué par une mise en garde explicite (les

d'oppositions parallèles par définition interminable, puisque chaque opposition particulière saisit un aspect partiel de l'opposition fondamentale, essentiellement multiple et multivoque, entre les sociétés sans classes et les sociétés divisées en classes, et qu'elle lui donne l'expression la plus compatible avec des convenances et des conventions qui varient d'un champ à un autre et aussi d'un état à un autre du même champ, c'est-à-dire à peu près à l'infini.

22. Il est évident que la langue offre aux jeux idéologiques d'autres possibilités que celles qu'exploite Heidegger. C'est ainsi que le jargon politique dominant exploite principalement les virtualités d'ambiguïté et de malentendu qu'implique la multiplicité des usages de classe ou des usages spéciaux (liés à des champs spécialisés).

guillemets par exemple) ou par une définition distinctive, Heidegger procède de manière infiniment plus complexe : utilisant le mot ordinaire mais dans un contexte d'usage qui, par le jeu continué avec les différents sens des mots, appelle une lecture philologique et polyphonique, propre à évoquer le sens ordinaire, il condamne ce sens, le refoulant officiellement, avec ses connotations péjoratives, dans l'ordre de la compréhension vulgaire et vulgairement « anthropologique[23] ».

> L'imagination philosophique qui, comme la pensée mythique, s'enchante lorsque la relation purement linguistique, matériellement attestée par l'homophonie, se superpose à une relation de sens, joue avec des formes verbales qui sont inséparablement des formes classificatoires : ainsi dans *Vom Wesen der Wahrheit,* l'opposition entre l'« essence » *(Wesen)* et la « non-essence » ou la « désessence » (Un *-wesen*) se double de l'opposition souterraine, évoquée et récusée à la fois, entre l'ordre – sorte de terme fantôme – et le *désordre,* un des sens possibles de *Un-wesen.* Les oppositions parallèles, variantes inégalement euphémisées de quelques oppositions « cardinales », elles-mêmes grossièrement réductibles les unes aux autres, dont toute l'œuvre de Heidegger postérieure au « renversement » fournit des exemples innombrables, affirment, sous une forme sublimée, et d'autant plus universelle dans ses applications qu'elle est plus méconnaissable (comme dans l'opposition entre l'ontique et l'ontologique), l'opposition originaire, frappée de tabou, et la constituent en absolu en l'inscrivant dans l'être (effet d'ontologisation) en même temps qu'elles la nient symboliquement, soit en réduisant une opposition tranchée, absolue, totale, à l'une quelconque des oppositions secondaires, c'est-à-dire superficielles et partielles, qui peuvent en être dérivées, ou même à l'un des termes, le plus manipulable (dans l'exemple ci-dessus, *Un-wesen*) d'une opposition secondaire, soit, par une stratégie qui n'est pas exclusive de la pré-

23. On pourra rétorquer à ces analyses qu'elles ne font, pour une part, que porter au jour des propriétés de l'usage heideggérien du langage que Heidegger lui-même revendique expressément – au moins dans ses écrits les plus récents – : en fait, ces faux aveux s'insèrent, comme on essaiera de le montrer par la suite, dans le travail de *Selbstinterpretation* et de *Selbstbehauptung* auquel se consacre entièrement le deuxième Heidegger.

cédente, en niant purement et simplement l'opposition originaire, par l'universalisation fictive d'un des termes de la relation – comme lorsqu'on inscrit dans l'universalité du *Dasein*, l'« infirmité » et l'« impuissance » *(Ohnmacht)*, fondement d'une forme d'égalité et de solidarité dans la détresse. Les jeux de mots sur l'*Un-wesen* cumulent tous ces effets, réalisant une forme de conciliation des contraires qui n'a d'équivalent que dans la magie : l'absolutisation de l'*ordre établi* (évoqué seulement par son contraire, comme dans les rêves le vêtement peut signifier la nudité) coïncide avec la négation symbolique, par l'universalisation, du seul terme visible de la relation de domination qui fonde cet ordre[24].

Tout est ainsi fait pour interdire comme indécente toute tentative pour exercer sur le texte la *violence* dont Heidegger lui-même reconnaît la légitimité lorsqu'il l'applique à Kant, et qui seule permet de « saisir au-delà des mots ce que ces mots veulent dire ». Toute exposition de la pensée originaire qui refuse la paraphrase inspirée de l'idiolecte intraduisible est condamnée d'avance aux yeux des gardiens du dépôt[25]. La seule manière de dire ce que *veulent dire* ces mots qui ne disent jamais naïvement ce qu'ils veulent dire ou, ce qui revient au même, qui le disent toujours mais seulement de manière non naïve, consiste à réduire l'irréductible, à traduire l'intraduisible, à dire ce qu'ils veulent dire dans la forme naïve qu'ils ont précisément pour fonction première de nier. L'« authenticité » ne désigne pas naï-

24. C'est par des stratégies non moins paradoxales – bien qu'elles se donnent les airs de la science – que la « politologie » qui identifie l'objectivité scientifique à la « neutralité éthique », c'est-à-dire à la neutralité entre les classes sociales dont elle nie par ailleurs l'existence, contribue à la lutte des classes en apportant le renfort d'une fausse science à tous les mécanismes qui contribuent à produire la fausse conscience du monde social.

25. À la limite, il n'est pas de mot qui ne soit ainsi un hapax intraduisible : ainsi, par exemple, le mot « métaphysique » n'a pas chez Heidegger le sens qu'il a chez Kant, ni chez le deuxième Heidegger le sens qu'il a chez le premier. Sur ce point, Heidegger ne fait que pousser jusqu'à sa limite une propriété essentielle de l'usage philosophique du langage : la langue philosophique comme somme d'idiolectes à intersections partielles qui ne peut être adéquatement utilisée que par des locuteurs capables de référer chaque mot au système dans lequel il prend le sens qu'ils entendent lui donner (« au sens de Kant »).

vement la propriété exclusive d'une « élite » socialement désignée, elle indique une possibilité universelle – comme l'« inauthenticité » – mais qui n'appartient réellement qu'à ceux qui parviennent à se l'approprier en l'appréhendant comme telle et en s'ouvrant du même coup la possibilité de « s'arracher » à l'« inauthenticité », sorte de péché originel, ainsi converti, par la conversion de quelques-uns, en faute responsable d'elle-même. C'est ce que dit en toute clarté Jünger : « Avoir son destin propre, ou se laisser traiter comme un numéro : tel est le dilemme que chacun, certes, doit résoudre de nos jours, mais est *seul* à pouvoir trancher (...). Nous voulons parler de l'homme libre, tel qu'il sort des mains de Dieu. Il n'est pas l'exception, ni ne représente une élite. Loin de là : car il se cache en tout homme et les différences n'existent que dans la mesure où chaque individu sait actualiser cette liberté qu'il a reçue en don[26]. » Égaux en liberté, les hommes sont inégaux dans la capacité d'user authentiquement de leur liberté et seule une « élite » peut s'approprier les possibilités universellement offertes d'accéder à la liberté de l'« élite ». Ce volontarisme éthique – que Sartre poussera à sa limite – convertit la dualité objective des destins sociaux en une dualité des rapports à l'existence, faisant de l'existence authentique « une modification existentielle » de la manière ordinaire d'appréhender l'existence quotidienne, c'est-à-dire, en clair, une révolution en pensée[27] : faire commencer l'authenticité avec l'appréhension de l'inauthenticité, avec le moment de vérité où le *Dasein* se découvre dans l'angoisse comme projetant l'ordre dans le monde par sa décision, sorte de « bond » (kierkegaardien) dans l'inconnu[28], ou, à l'opposé, décrire

26. E. Jünger, *Essai sur l'homme et le temps*, t. I *Traité du Rebelle (Der Waldgang*, 1951), Monaco, Éditions du Rocher, 1957, t. I, p. 47-48). (On trouvera à la page 66 une référence tout à fait évidente, bien qu'implicite, à Heidegger.)

27. « L'ipséité authentique ne repose sur aucune *situation d'exception* qui adviendrait à un sujet libéré de l'emprise du "on" ; elle ne peut être qu'une modification existentielle du "on", qui a été défini comme un existential essentiel » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*) 130 (163), et aussi 179 (220).

28. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 295-301 et 305-310.

la réduction de l'homme à l'état d'instrument comme une autre « manière d'appréhender l'existence quotidienne », celle du « on » qui, se considérant comme un instrument, « se souciant » d'instruments en tant qu'ils sont instrumentaux, devient instrument, s'adapte aux autres comme un instrument s'adapte à d'autres instruments, remplit une fonction que d'autres pourraient remplir aussi bien et, réduit à l'état d'élément interchangeable d'un groupe, s'oublie lui-même comme l'instrument s'abolit dans l'accomplissement de sa fonction, c'est réduire la dualité objective des conditions sociales à la dualité de modes d'existence qu'elles favorisent, à l'évidence, très inégalement ; c'est, du même coup, tenir ceux qui s'assurent l'accès à l'existence « authentique » comme ceux qui « s'abandonnent » à l'existence « inauthentique » pour responsables de ce qu'ils sont, les uns par leur « résolution[29] » qui les arrache à l'existence ordinaire pour leur ouvrir les possibles, les autres par leur « démission » qui les voue à la « déchéance » et à l'« assistance sociale ».

Cette philosophie sociale est en harmonie parfaite avec la forme dans laquelle elle s'exprime. Il suffit en effet de resituer le langage heideggérien dans l'espace des langages contemporains où se définissent objectivement sa distinction et sa *valeur sociale* pour voir que cette combinaison stylistique particulièrement improbable est rigoureusement homologue de la combinaison idéologique qu'il est chargé de véhiculer : soit, pour ne marquer que les points pertinents, la langue conventionnelle et hiératique de la poésie postmallarméenne à la Stephan George, la langue académique du rationalisme néokantien à la Cassirer et enfin la langue des « théoriciens » de la « révolution conservatrice » tels que Möller van den Bruck[30] ou, plus près sans doute de Heidegger dans l'espace politique, Ernst Jünger[31]. Par opposition au langage strictement ritualisé et hautement

29. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 332-333, 387-388 et 412-413.

30. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961.

31. W.-Z. Laqueur, *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, London, Routledge, 1962, p. 178-187.

épuré, surtout dans son vocabulaire, de la poésie postsymboliste, le langage heideggérien, qui en est la transposition dans l'ordre philosophique, accueille, à la faveur de la licence qu'implique la logique proprement conceptuelle de la *Begriffsdichtung*, des mots (par exemple *Fürsorge*) et des thèmes qui sont exclus du discours ésotérique des grands initiés[32] aussi bien que de la langue hautement neutralisée de la philosophie universitaire. S'autorisant de la tradition philosophique qui veut que l'on tire parti des potentialités infinies de pensée que recèlent le langage ordinaire[33] et les proverbes du sens commun, Heidegger introduit dans la philosophie universitaire (selon la parabole, qu'il commente avec complaisance, du four d'Héraclite), des mots et des choses qui en étaient jusque-là bannis mais en leur conférant une nouvelle noblesse, par l'imposition de tous les problèmes et de tous les emblèmes de la tradition philosophique, et en les insérant dans le tissu que trament les jeux verbaux de la poésie conceptuelle. La différence entre les porte-parole de la « révolution conservatrice » et Heidegger, qui fait entrer dans la philosophie la quasi-totalité de leurs

32. Le style de George s'est imposé à l'imitation de toute une génération, en particulier par l'intermédiaire du « mouvement de jeunesse » (*Jugendbewegung*), séduit par son idéalisme aristocratique et son mépris pour le « rationalisme aride » : « His style was imitated and a few quotations were repeated often enough – phrases about he who once has circled the flame and who forever will follow the flame ; about the need for a new mobility whose warrant no longer derives from crown and escutcheon ; about the Führer with his *völkisch* banner who will lead his followers to the future Reich through storm and grisly portents, and so forth » (W.Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

33. Heidegger évoque explicitement la tradition – et plus précisément le détournement que Platon fait subir au mot *eidos* – pour justifier son usage « technique » du mot *Gestell* : « Suivant sa signification habituelle, le mot *Gestell* désigne un objet d'utilité, par exemple une étagère pour livres. Un squelette s'appelle aussi un *Gestell*. Et l'utilisation du mot *Gestell* qu'on exige maintenant de nous paraît aussi affreuse que ce squelette, pour ne rien dire de l'arbitraire avec lequel les mots d'une langue faite sont ainsi maltraités. Peut-on pousser la bizarrerie encore plus loin ? Sûrement pas. Seulement cette bizarrerie est un vieil usage de la pensée » (M. Heidegger, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27). Contre la même accusation d'« arbitraire désordonné », Heidegger répond, s'adressant à un étudiant, par une exhortation à « apprendre le métier de la pensée » (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 222-223).

thèses et nombre de leurs mots, réside tout entière dans la forme qui les rend méconnaissables. Mais on laisserait sans doute échapper la spécificité du discours heideggérien si l'on réduisait à l'un ou à l'autre de ses profils antagonistes la combinaison tout à fait originale de distance et de proximité, de hauteur et de simplicité que réalise cette variante pastorale du discours professoral : ce langage bâtard épouse parfaitement l'intention de cet élitisme à la portée des masses qui offre la promesse du salut philosophique aux plus « simples », pourvu qu'ils soient capables d'entendre, par-delà les messages frelatés des mauvais pasteurs, la réflexion « authentique » d'un Führer philosophique qui n'est jamais qu'un *Fürsprecher,* humble desservant, par là sacralisé, du verbe sacré.

La lecture interne et le respect des formes

Fritz Ringer a sans doute raison de reconnaître la vérité de la réaction des « mandarins » allemands au national-socialisme dans le mot de Spranger qui, en 1932, jugeait « le mouvement national des étudiants encore authentique *en son fond,* mais indiscipliné dans *sa forme*[34] ». Pour le logocentrisme universitaire, dont le fétichisme verbal de la philosophie heideggérienne, la philosophie philo-logique par excellence, représente la limite, c'est la bonne forme qui fait le bon sens. La vérité de la relation entre l'aristocratisme philosophique, forme suprême de l'aristocratisme universitaire, et toute autre espèce d'aristocratisme – s'agirait-il de l'aristocratisme authentiquement aristocratique des Junker et de leurs porte-parole – s'exprime dans la mise en forme et dans les mises en garde contre toute espèce de « réductionnisme », c'est-à-dire contre toute destruction de la forme visant à *ramener le discours à sa plus simple*

34. E. Spranger, « Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933 », *Universitas Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur,* 10, 1955, p. 457-473, cité par F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins,* The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 439.

expression et, par là, aux déterminants sociaux de sa production. On n'en veut pour preuve que la forme que prend chez Habermas l'interrogation sur Heidegger : « Depuis 1945 et de divers côtés, il a été question du fascisme de Heidegger. C'est essentiellement le Discours de rectorat de 1933, où Heidegger a célébré le "bouleversement de l'existence de l'Allemagne", qui a été au centre de ce débat. Si la critique s'en tient là, elle reste schématique. Il est au contraire bien plus intéressant de savoir comment l'auteur de *L'Être et le Temps* (et ce livre est l'événement philosophique le plus important depuis la *Phénoménologie* de Hegel), *comment donc un penseur de ce rang a pu s'abaisser au mode de pensée si évidemment primaire* que se révèle être à un regard lucide le *pathos sans style* de cet appel à l'auto-affirmation de l'université allemande [35]. On voit qu'il ne suffit pas d'être en garde contre ce que peut avoir de « hautain » « la posture langagière de Martin Heidegger écrivain [36] » pour rompre avec le souci de la « hauteur » du discours, ce sens de la dignité philosophique que le philosophe manifeste fondamentalement dans son rapport au langage.

La « hauteur » stylistique n'est pas une propriété accessoire du discours philosophique. Elle est ce par quoi s'annonce que ce discours est un discours *autorisé*, investi, en vertu même de sa conformité, de l'autorité d'un corps spécialement mandaté pour assurer une sorte de magistère théorique (à dominante logique ou morale selon les auteurs et selon les époques). Elle est aussi ce qui fait que certaines choses ne sont pas dites qui n'ont pas de place dans le discours en forme ou qui ne peuvent pas trouver les porte-parole capables de leur donner la forme conforme ; tandis que d'autres sont dites et entendues qui seraient autrement indicibles et irrecevables. Les styles sont hiérarchisés et hiérarchisants, dans le langage ordinaire comme dans le discours savant ; à un « penseur » et « de haut rang »

35. J. Habermas, « Penser avec Heidegger contre Heidegger », *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 90 (souligné par moi).

36. J. Habermas, *op. cit.*, p. 100.

convient un langage de « haute volée » : c'est ce qui fait que le « pathos sans style » des discours de 1933 est si inconvenant aux yeux de tous ceux qui ont le sens de la dignité philosophique, c'est-à-dire le sens de leur dignité de philosophes ; les mêmes qui saluent comme un événement philosophique le pathos philosophiquement stylé de *Sein und Zeit.*

C'est par la « hauteur » stylistique que se rappellent et le rang du discours dans la hiérarchie des discours et le respect dû à son rang. On ne traite pas une phrase telle que « la vraie crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter[37] » comme on traiterait un propos du langage ordinaire tel que « la crise du logement s'aggrave » ou même une proposition du langage scientifique telle que « À Berlin, sur la Hausvogteiplatz, en quartier d'affaires, la valeur du mètre carré du sol, qui était de 115 marks en 1865, s'élevait à 344 marks en 1880 et à 990 marks en 1895[38] ». En tant que discours *en forme,* le discours philosophique impose les normes de sa propre perception[39]. La mise en forme qui tient le profane à distance respectueuse protège le texte contre la « trivialisation » (comme dit Heidegger) en le vouant à une *lecture interne,* au double sens de lecture cantonnée dans les limites du texte lui-même et, inséparablement, réservée au groupe fermé des professionnels de la lecture : il suffit d'interroger

37. M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 193.

38. M. Halbwachs, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 178. Il va de soi qu'une telle phrase est d'avance exclue de *tout* discours philosophique qui *se respecte* : le sens de la distinction entre le « théorique » et l'« empirique » est en effet une dimension fondamentale du sens de la distinction philosophique.

39. Il faudrait – pour dégager cette philosophie implicite de la lecture philosophique et la philosophie de l'histoire de la philosophie qui en est solidaire – recenser systématiquement tous les textes (fréquents chez Heidegger et ses commentateurs) où s'affirment l'attente d'un traitement pur et purement formel, l'exigence d'une lecture interne, circonscrite à l'espace des mots, ou, ce qui revient au même, l'irréductibilité de l'œuvre « autoengendrée » à toute détermination historique – mis à part, évidemment, les déterminations internes à l'histoire autonome de la philosophie ou, à la rigueur, à l'histoire des sciences mathématiques ou physiques.

les usages sociaux pour voir que le texte philosophique se définit comme ce qui ne peut être lu (en fait) que par des « philosophes », c'est-à-dire par des lecteurs d'avance convertis, prêts à reconnaître – au double sens – le discours philosophique comme tel et à le lire comme il demande à être lu, c'est-à-dire « philosophiquement », selon une intention pure et purement philosophique, excluant toute référence à autre chose que le discours lui-même qui, étant à lui-même son fondement, n'a pas d'extérieur.

Le cercle institutionnalisé de la méconnaissance collective qui fonde la croyance dans la valeur d'un discours idéologique ne s'instaure que lorsque la structure du champ de production et de circulation de ce discours est telle que la *dénégation* qu'il opère en ne disant ce qu'il dit que sous une forme tendant à montrer qu'il ne le dit pas rencontre des interprètes capables de *re-méconnaître* le contenu qu'il dénie ; lorsque ce que la forme nie est re-méconnu, c'est-à-dire connu et reconnu dans la forme et dans la forme seulement où il s'accomplit en se niant. Bref, un discours de dénégation appelle une lecture formelle (ou formaliste) qui reconnaît et reproduit la dénégation initiale, au lieu de la nier pour découvrir ce qu'elle nie. La violence symbolique qu'enferme tout discours idéologique en tant que méconnaissance appelant la re-méconnaissance ne s'exerce que dans la mesure où il parvient à obtenir de ses destinataires qu'ils le traitent comme il demande à être traité, c'est-à-dire avec tout le respect qu'il mérite, dans les formes, en tant que forme. Une production idéologique est d'autant plus réussie qu'elle est plus capable de *mettre dans son tort* quiconque tente de la *réduire* à sa vérité objective : le propre de l'idéologie dominante est d'être en mesure de faire tomber la science de l'idéologie sous l'accusation d'idéologie ; l'énonciation de la vérité cachée du discours fait scandale parce qu'elle dit ce qui était « la dernière chose à dire ».

Les stratégies symboliques les plus raffinées ne peuvent jamais produire complètement les conditions de leur propre réussite et elles seraient vouées à l'échec si elles ne pouvaient compter sur la complicité agissante de tout un corps

de défenseurs de l'orthodoxie qui orchestre, en l'amplifiant, la condamnation initiale des lectures réductrices [40].

Il suffit à Heidegger d'affirmer que « la philosophie est *essentiellement* inactuelle parce qu'elle appartient à ces rares choses dont le destin est de ne jamais pouvoir rencontrer une résonance immédiate dans leur propre aujourd'hui, et de ne jamais non plus avoir le droit d'en rencontrer une [41] », ou encore qu'« il appartient à l'essence des philosophes authentiques qu'ils soient nécessairement méconnus de leurs contemporains [42] » – variations sur le thème du « philosophe maudit » qui sont particulièrement pittoresques dans sa bouche –, pour que tous les commentateurs reprennent aussitôt [43] : « Il est dans la destinée de toute pensée philosophique, quand elle dépasse un certain degré de fermeté et de rigueur, d'être mal comprise par les contemporains qu'elle met à l'épreuve. Classer comme

40. Ce n'est pas le sociologue qui importe le langage de l'orthodoxie : « The addressee of the "Letter on Humanism" combines a profound insight into Heidegger with an extraordinary gift of language, both together making him beyond any question one of the *most authoritative interpreters* of Heidegger in France » (W.J. Richardson, S.J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. La Haye, M. Nijhoff, 1963, p. 684, à propos d'un article de J. Beaufret) ; ou encore : « This sympathetic study (de Albert Dondeyne) orchestrates the theme that the ontological difference is the single point of reference in Heidegger's entire effort. Not every *Heideggerean of strict observance* will be happy, perhaps, with the author's formulæ concerning Heidegger's relation to "la grande tradition de la philosophia perennis" » (*ibid.*).

41. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 15.

42. M. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 213. L'œuvre, dit quelque part Heidegger, « échappe à la biographie » qui ne peut que « donner un nom à quelque chose qui n'appartient à personne ».

43. Il est remarquable que Heidegger, dont on sait avec quel acharnement il récuse et réfute toutes les lectures externes ou réductrices de son œuvre (Lettres à Jean Wahl, à Jean Beaufret, à un étudiant, à Richardson, entretien avec un philosophe japonais, etc.), n'hésite pas à employer contre ses concurrents (Sartre dans le cas particulier) des arguments d'un sociologisme « grossier », restituant par exemple au thème de la « dictature de la publicité » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 35 et 39) le sens proprement *social* (sinon sociologique) qu'il avait indubitablement dans *Sein und Zeit*, cela dans un passage où il s'emploie précisément à établir que l'« analytique existentiale » du « on » « n'a nullement pour objet d'apporter *seulement* au passage une contribution à la sociologie » (p. 41). Cette réutilisation de Heidegger I par Heidegger II témoigne (avec aussi le « seulement » de la phrase citée) que, si tout est re-dénié, rien n'est renié.

apôtre du pathétique, promoteur du nihilisme, adversaire de la logique et de la science, un philosophe qui a eu pour préoccupation unique et constante le problème de la vérité, c'est bien un des plus étranges travestissements dont la légèreté d'une époque a pu se rendre coupable[44]. » « Sa pensée se présente comme quelque chose d'étranger à notre temps et à tout ce qui y est d'actualité[45]. »

C'est ainsi que *La lettre sur l'humanisme*, la plus marquante et la plus souvent citée de toutes les interventions directes destinées à manipuler stratégiquement la relation entre le système patent et le système latent et, par là, l'image publique de l'œuvre, a fonctionné comme une sorte de lettre pastorale, matrice infinie de commentaires permettant aux simples vicaires de l'Être de reproduire à leur propre compte la mise à distance inscrite dans chacune des mises en garde magistrales et de se placer ainsi du bon côté de la coupure entre le sacré et le profane, entre les initiés et les profanes. À mesure que l'onde se propage, par cercles de plus en plus larges, auto-interprétations, commentaires inspirés, thèses savantes, ouvrages d'initiation et enfin manuels, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie des interprètes et que décline la hauteur des phrases ou des paraphrases, le discours exotérique tend à retourner à sa vérité, mais, comme dans les philosophies émanatistes, la diffusion s'accompagne d'une perte de valeur, sinon de substance, et le discours « trivialisé » et « vulgarisé » porte la marque de sa dégradation, contribuant ainsi à rehausser encore la valeur du discours original ou originaire.

Les relations qui s'instaurent entre l'œuvre de grand interprète et les interprétations ou les sur-interprétations qu'elle *appelle*, ou entre les auto-interprétations destinées à corriger et à prévenir les interprétations malheureuses ou malveillantes et à légitimer les interprétations conformes, sont tout à fait semblables – à l'humour près, que chassent la pompe et la complaisance universitaire – à celles qui, depuis Duchamp, s'instaurent entre l'artiste et le corps des interprètes : la production, dans les deux cas, fait intervenir

44. J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, p. 111-112.

45. O. Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, p. 18.

l'anticipation de l'interprétation, se jouant des interprètes, appelant l'interprétation et la sur-interprétation, soit pour les accueillir au nom de l'inexhaustibilité essentielle de l'œuvre, soit pour les rejeter, par une sorte de défi artistique à l'interprétation qui est encore une façon d'affirmer la transcendance de l'artiste et de son pouvoir créateur, voire de son pouvoir de critique et d'autocritique. La philosophie de Heidegger est sans doute le premier et le plus accompli des *ready made* philosophiques, œuvres *faites pour* être interprétées et *faites par* l'interprétation ou, plus exactement, par la dialectique vicieuse – antithèse absolue de la dialectique de la science – de l'interprète qui procède nécessairement *par excès* et du producteur qui, par ses démentis, ses retouches, ses corrections, instaure entre l'œuvre et toutes les interprétations une différence qui est celle de l'Être à la simple élucidation des étants[46].

L'analogie est moins artificielle qu'il ne paraît à première vue : en établissant que le sens de la « différence ontologique » qui sépare sa pensée de toute la pensée antérieure[47] est aussi ce qui sépare les interprétations « vulgaires », infra-ontologiques et naïvement « anthropologiques » (comme celle de Sartre) des interprétations authentiques, Heidegger met son œuvre hors de prise et condamne à l'avance toute lecture qui, intentionnellement ou non, s'en tiendrait au sens vulgaire et qui réduirait par exemple l'analyse de l'existence « inauthentique » à une description « sociologique », comme l'ont fait certains interprètes bien intentionnés, mais mal inspirés, et comme le fait aussi le sociologue, mais avec une intention tout autre. Poser, dans l'œuvre même, la distinction entre deux lectures de l'œuvre, c'est se mettre en mesure d'obtenir du lecteur conforme que, devant les calembours les plus déconcertants ou les

46. On peut de ce point de vue rapprocher telle interview récente de Marcel Duchamp (paru dans *VH 101*, n° 3, automne 1970, p. 55-61) et la *Lettre sur l'humanisme* avec ses innombrables démentis ou mises en garde, ses jeux rusés avec l'interprète, etc.

47. On objectera que cette « prétention » est elle-même démentie dans la *Lettre* (p. 95), ce qui ne l'empêche pas de s'affirmer à nouveau un peu plus loin (p. 111).

platitudes les plus criantes, il retourne contre lui-même les mises en garde magistrales, ne comprenant que trop, mais soupçonnant l'authenticité de sa compréhension et s'interdisant de juger un auteur qui s'est une fois pour toutes instauré lui-même en juge de toute compréhension. À la façon du prêtre qui, comme l'observe Weber, dispose des moyens de faire retomber sur les laïcs la responsabilité de l'échec de l'entreprise culturelle, la grande prophétie sacerdotale s'assure ainsi la complicité des interprètes qui n'ont d'autre choix que de rechercher et de reconnaître la nécessité de l'œuvre jusque dans les accidents, les glissements ou les lapsus ou de se voir rejeter dans les ténèbres de l'« erreur » ou, mieux, de l'« errance ».

> Voici, en passant, un remarquable exemple de surenchère interprétative qui conduit à mobiliser toutes les ressources accumulées par l'internationale des interprètes pour échapper au simplisme d'avance dénoncé par un jeu de mots magistral : « In English this term (errance) is an artefact with the following warrant : The primary sense of the Latin *errare* is "to wander", the secondary sense "to go astray" or "to err", in the sense of "to wander from the right path". This double sense is retained in the French *errer*. In English, the two senses are retained in the adjectival form, "errant" : the first sense ("to wander") being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. "knights errant") ; the second sense signifying "deviating from the true or correct", "erring". The noun form, "errance", is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intendind to suggest both nuances of "wandering about" and of "going astray" ("erring"), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author's intentions and *to avoid as much as possible the simplest interpretations* that would spontaneously arise by translating as "error" » (W.J. Richardson, *op. cit.*, p. 224, n. 29, souligné par moi ; cf. aussi p. 410, sur la distinction entre *poesy* et *poetry*).

Cautions, autorités, garants, les textes sont naturellement l'enjeu de stratégies qui, en ces domaines, ne sont efficaces que si elles se dissimulent comme telles, et d'abord – c'est

la fonction de la croyance – aux yeux de leurs propres auteurs ; la participation au capital symbolique qui leur est attaché a pour contrepartie le respect des convenances qui définissent en chaque cas, selon la distance objective entre l'œuvre et l'interprète, le style de la relation qui s'établit entre eux. Il faudrait analyser plus complètement, en chaque cas singulier, ce que sont les intérêts spécifiques de l'interprète, découvreur, porte-parole attitré, commentateur inspiré ou simple répétiteur, selon la position relative que l'œuvre interprétée et l'interprète occupent au moment considéré dans leurs hiérarchies respectives ; et déterminer en quoi et comment elle oriente l'interprétation. Ainsi, on aurait sans doute beaucoup de peine à comprendre une position en apparence aussi paradoxale que celle des heideggériano-marxistes français – qui ont pour ancêtres Marcuse[48] et Hobert[49] – sans prendre en compte le fait que l'entreprise heideggérienne de dédouanement venait au-devant des attentes de ceux d'entre les marxistes qui étaient les plus soucieux aussi de se dédouaner en associant la plus prestigieuse des philosophies du moment à la *plebeia philosophia* par excellence, alors fort suspecte de « trivialité[50] ». De toutes les manœuvres qu'enferme la *Lettre sur l'humanisme*[51], aucune ne pouvait toucher les marxistes « distingués » aussi efficacement que la stratégie du second degré consistant à réinterpréter, par référence à un contexte politique nouveau – qui imposait le langage du « dialogue fructueux avec le marxisme » –, la stratégie typiquement

48. H. Marcuse, « Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus », in *Philosophische Hefte*, I, 1928, p. 45-68.

49. C. Hobert, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda, Sporn, 1937.

50. C'est la même logique qui a conduit, plus récemment, à des « combinaisons », en apparence plus fondées, du marxisme et du structuralisme ou du freudisme, tandis que Freud (interprété par Lacan) fournissait une caution nouvelle aux jeux de mots conceptuels à la manière de Heidegger.

51. Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 61, 67, 73, le démenti de la lecture « existentialiste » de *Sein und Zeit* ; p. 81, le démenti de l'interprétation des concepts de *Sein und Zeit*, comme « sécularisation » de concepts religieux : p. 83, le démenti de la lecture « anthropologique » ou « morale » de l'opposition entre l'authentique et l'inauthentique ; p. 97-98, le démenti, un peu appuyé, du « nationalisme » des analyses de la « patrie » (*Heimat*), etc.

heideggérienne de (faux) *dépassement par la radicalisation* que le premier Heidegger dirigeait contre le concept marxiste d'*aliénation (Entfremdung)* : « L'ontologie fondamentale » qui fonde l'« expérience de l'aliénation » telle que la décrit Marx (c'est-à-dire de manière encore trop « anthropologique ») dans l'aliénation fondamentale de l'homme, la plus radicale qui soit, c'est à-dire l'oubli de la vérité de l'Être, ne représente-t-elle pas le *nec plus ultra* du radicalisme [52] ?

> Il suffit de relire le compte rendu d'une discussion entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet et Kostas Axelos [53] pour se convaincre que cette combinaison philosophique inattendue doit peu aux raisons strictement « internes » : « J'ai été *enchanté* et pris par une vision – ce mot n'est pas très juste – d'autant plus saisissante qu'elle *contrastait avec la trivialité* de la plupart des textes philosophiques parus depuis des années » (H. Lefebvre) ; « Il n'y a *pas antagonisme* entre la vision cosmique-historique de Heidegger et la conception historique pratique de Marx » (H. Lefebvre) ; « Le fonds commun existant entre Marx et Heidegger, ce qui les lie pour moi, c'est notre époque même, celle de la civilisation industrielle hautement avancée et de la mondialisation de la technique (...) Les deux penseurs ont en somme en commun au moins le même objet (...) Cela les distingue des sociologues par exemple qui en analysent les manifestations particulières, ici ou là [54] » (F. Châtelet) ; « Marx et Heidegger *font tous deux* preuve d'une *radicalité* dans la mise en question du monde, d'une même *critique radicale* du passé et d'un commun souci d'une préparation de l'avenir planétaire » (K. Axelos) ; « Heidegger se propose essentiellement de nous aider à entendre ce que dit Marx » (J. Beaufret) ; « L'impossibilité d'être nazi ne fait

52. Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 101-103.

53. K. Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 93 sq. ; cf. aussi K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (Introduction à une pensée future sur Marx et Heidegger), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

54. On voit ici à l'œuvre, c'est-à-dire dans sa vérité pratique, le schème de la « différence ontologique » entre l'Être et les étants : est-ce par hasard qu'il surgit naturellement lorsqu'il s'agit de marquer les distances et de rétablir les hiérarchies, entre la philosophie et les sciences sociales en particulier ?

qu'un avec le revirement de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*. Si *Sein und Zeit* n'a pas préservé Heidegger du nazisme, c'est *Zeit und Sein* qui n'est pas un livre, mais la somme de ses méditations depuis 1930 et de ses publications depuis 1946, qui l'en a éloigné sans retour » (J. Beaufret) ; « Heidegger est *bel et bien matérialiste* » (H. Lefebvre) ; « Heidegger, avec un style très différent, continue l'œuvre de Marx » (F. Châtelet).

Les intérêts spécifiques des interprètes et la logique même du champ qui porte vers les œuvres les plus prestigieuses les lecteurs les plus enclins et les plus aptes à l'oblation herméneutique ne suffisent pas à expliquer que la philosophie heideggérienne ait pu être reconnue un moment, dans les secteurs les plus différents du champ philosophique, comme l'accomplissement le plus *distingué* de l'intention philosophique. Ce destin social ne pouvait s'accomplir que sur la base d'une affinité préalable des dispositions renvoyant elle-même à la logique du recrutement et de la formation du corps des professeurs de philosophie, à la position du champ philosophique dans la structure du champ universitaire et du champ intellectuel, etc. L'aristocratisme petit-bourgeois de cette « élite » du corps professoral qu'étaient les professeurs de philosophie, souvent issus des couches inférieures de la petite-bourgeoisie et parvenus à force de prouesses scolaires au sommet de la hiérarchie des disciplines littéraires, au coin de folie du système scolaire, à l'écart du monde et de tout pouvoir sur le monde, ne pouvait qu'entrer en résonance avec ce produit exemplaire d'une disposition homologue.

Il n'est pas un des effets en apparence les plus spécifiques du langage heideggérien, l'effet de pensée radicale et l'effet de pensée planétaire, l'effet de débanalisation des sources et l'effet de « pensée fondative », et, plus généralement, tous les effets constitutifs de la *rhétorique molle de l'homélie,* variation sur les mots d'un texte sacré fonctionnant comme matrice d'un commentaire infini et insistant, orienté par la volonté d'épuiser un sujet par définition inépuisable, qui ne représente la limite exemplaire, donc la légitimation absolue des tours et des tics professionnels permettant aux

« prophètes de la chaire » *(Kathederpropheten)*, comme disait Weber, de re-produire quotidiennement l'illusion de l'extraquotidienneté. Tous les effets du prophétisme sacerdotal ne réussissent donc pleinement que sur la base de la complicité profonde qui unit l'auteur et les interprètes dans l'acceptation des présupposés impliqués dans la définition sociologique de la fonction de « petit prophète appointé par l'État », comme dit encore Weber : parmi ces présupposés, il n'en est aucun qui serve mieux les intérêts de Heidegger que l'*absolutisation du texte* qu'opère toute lecture lettrée qui se respecte. Il a fallu une transgression de l'impératif académique de neutralité aussi extraordinaire que l'enrôlement du philosophe dans le parti nazi pour que soit posée la question, d'ailleurs immédiatement écartée comme indécente, de la « pensée politique » de Heidegger. Ce qui est encore une forme de neutralisation : les professeurs de philosophie ont si profondément intériorisé la définition qui exclut de la philosophie toute référence ouverte à la politique qu'ils en sont venus à oublier que la philosophie de Heidegger est de part en part politique.

La compréhension dans les formes resterait formelle et vide si elle n'était souvent le masque d'une compréhension plus profonde et plus obscure à la fois qui s'édifie sur l'homologie plus ou moins parfaite des positions et l'affinité des habitus. Comprendre, c'est aussi comprendre à demi-mots et lire entre les lignes, en opérant sur le mode pratique (c'est-à-dire, le plus souvent, de manière inconsciente) les associations et les substitutions linguistiques que le producteur a initialement opérées : ainsi se résout pratiquement la contradiction spécifique du discours idéologique qui, tirant son efficacité de sa duplicité, ne peut exprimer légitimement l'intérêt de classe ou de fraction de classe que sous une forme qui le dissimule ou le trahit. Impliquée dans l'homologie des positions et l'orchestration plus ou moins parfaite des habitus, la reconnaissance pratique des intérêts dont le locuteur est le porte-parole et de la forme particulière de la censure qui en interdit l'expression directe donne directement accès, en dehors de toute opération consciente de

décodage, à ce que le discours *veut dire*[55]. Cette compréhension en deçà des mots naît de la rencontre entre un intérêt expressif encore inexprimé, voire refoulé, et son expression dans les formes, c'est-à-dire déjà effectuée conformément aux normes d'un champ[56].

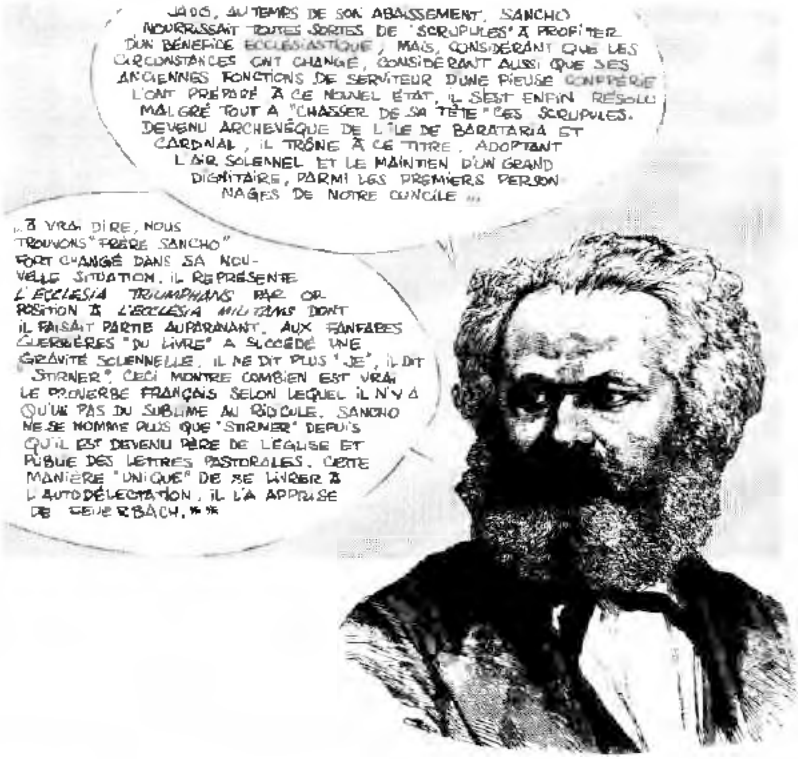
55. C'est cette compréhension aveugle que désigne cette déclaration apparemment contradictoire de Karl Friedrich von Weizäcker (cité par J. Habermas, *op. cit.*, p. 106) : « J'étais jeune étudiant quand j'ai commencé à lire *L'Être et le temps* qui était paru peu de temps auparavant. En toute conscience, je puis affirmer aujourd'hui qu'à l'époque je n'y avais, à strictement parler, rien compris. Mais je ne pouvais me soustraire à l'impression que c'était là et là seulement que la pensée appréhendait les problèmes que je pressentais être à l'arrière-plan de la physique théorique moderne, et je lui rendrais encore aujourd'hui cette justice. »

56. Le même Sartre, que les professions de foi élitistes de Heidegger auraient fait sourire ou s'indigner si elles s'étaient présentées à lui avec tous les dehors de la « pensée de droite » selon Simone de Beauvoir (qui a curieusement oublié Heidegger), n'a pu comprendre comme il l'a comprise l'expression que l'œuvre de Heidegger donnait de sa propre expérience du monde social, celle qui s'exprimait à longueur de pages dans *La Nausée*, que parce qu'elle se présentait à lui sous une forme conforme aux convenances et aux conventions du champ philosophique.

3

Le discours d'importance

Quelques remarques critiques sur « Quelques remarques critiques à propos de "Lire Le Capital" »*



---

* Étienne Balibar, « Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de "Lire *Le Capital*" », *La Pensée*, n° 170, août 1973, p. 27-47.

** Ce texte de Marx, comme les suivants, est tiré de *l'idéologie allemande*. Jean-Claude Mézières a réalisé les dessins et la mise en page qui a été conçue de manière à permettre au lecteur de confronter trois formes de discours : les « commentaires » de Marx, le texte de Balibar et l'analyse de ce texte.

DE nombreuses critiques ont été adressées aux thèses et aux formulations avancées dans *Lire le Capital*. Inversement, celles-ci ont été abondamment invoquées et utilisées parmi ceux qui, en France et à l'Etranger, tentent de poser et de résoudre les problèmes théoriques des sciences dites sociales sur le terrain du matérialisme historique. Il devient possible, dans ces conditions, de prendre un peu de recul par rapport à ce qui n'était explicitement qu'une première tentative d'élaboration, nécessairement destinée à une série de rectifications dans le travail collectif. Je crois de plus que ce n'est pas inutile.

Je voudrais ici, pour ma part, et sans privilège aucun, contribuer à cette rectification sur quelques points qui concernent mon propre essai « *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique* »[1]. L'occasion m'en a été fournie notamment par les questions détaillées d'un groupe de jeunes philosophes anglais, que je veux remercier de leur lecture sans concession.

Je considérerai tour à tour :

— certaines formulations concernant le « fétichisme de la marchandise », dont j'avais alors pris argument pour tenter d'élaborer la catégorie matérialiste de « détermination en dernière instance » dans l'histoire des formations sociales.

La catégorie de détermination en dernière instance elle-même : elle naît

(p. 27)

Mais par là nous touchons à quelque chose de beaucoup plus profond, qui peut nous éclairer sur la racine, *dans l'histoire même du marxisme*, des difficultés précédentes, voire de certaines confusions.

(p. 38)

* Dans le fac-similé du texte d'Étienne Balibar, comme dans les suivants, on trouvera, soulignés ou entourés d'un trait, quelques échantillons des procédés stylistiques que j'analyse et dont Marx fournit le commentaire, souvent un peu polémique.

« Quand on a des tâches sacrées, dit Nietzsche, n'est-on pas soi-même déjà sacré par une tâche pareille ? » La dialectique sacerdotale du consacrant sacralisé par les actes de sacralisation se marque par la combinaison des professions d'humilité (cf. « pas inutile », « sans privilège aucun », « limités mais importants », etc.) et des marques d'emphase (cf. le redoublement pompeux – « aux thèses *et* aux formulations » ; « invoquées *et* utilisées » ; « en France *et* à l'étranger » ; « de poser *et* de résoudre » – ou la désignation ronflante de l'entreprise : « sur le terrain du matérialisme historique » ; « dans le travail collectif » ; « il faudra bien, un jour prochain, consacrer à cette utilisation une analyse historique spéciale, à la fois critique et complète » ; « comme nous commençons maintenant de le savoir » ; « un point lourd de conséquences qu'il faudra analyser » ; « ce déplacement est lourd de conséquences » ; « ce n'est nullement par hasard qu'Althusser avait pu s'avancer dans ce sens à partir d'une analyse de la pratique de Lénine et des textes qui la réfléchissent », etc.). Le discours enferme un discours sur le discours qui n'a pas d'autre fonction que de signifier l'importance intellectuelle et politique du discours et de celui qui le tient (cf. « important » ; « problème fondamental » ; « ce point décisif » ; « plus fondamental et plus grave » ; « beaucoup plus profond » ; « ce point est d'une importance politique fondamentale » ; « par là nous touchons à quelque chose de beaucoup plus profond », etc.).

En examinant ces points limités, mais importants, j'ai en vue un triple objectif : insister à nouveau sur la rigueur *scientifique* des concepts généraux qui sont investis dans les analyses concrètes de Marx ; parer à toute déviation *formaliste* dans la mise en œuvre de ces concepts ; et en particulier à toute *tentation* de *substituer* les concepts généraux à leur développement dans l'analyse concrète effective. Ces orientations sont plus que jamais importantes, à raison même du travail de ces dernières années.

(p. 20)

Cette « argumentation » ne peut manquer de créer des difficultés. Pour y voir clair, il faut distinguer soigneusement trois aspects du problème :

— ce que Marx a pensé à propos de ces deux thèmes du « fétichisme » et de la « détermination en dernière instance » ;

— ce que j'essayais de faire dans ce passage de LLC ;

— enfin ce que nous devons penser de ces thèmes, ou des questions qu'ils indiquent, dans l'état actuel de la problématique du matérialisme historique.

(p. 28)

Le détournement du capital

Le *je* sacerdotal tient son autorité du prophète d'origine ; mais, si grande que puisse être la modestie (condition de la participation au capital d'autorité hérité) qui lui interdit de parler vraiment en première personne, il ne peut oublier qu'il a quelque mérite à restaurer le capital dans son intégrité par la

débanalisation, révolution de la lecture qui définit la révolution lettrée (cf. « éclairer sur la racine »). Sous un autre rapport, il sait aussi qu'il est voué à la « tentation » de la « déviation », mais protégé par le respect même des textes qui lui inspire de déchirantes interrogations (« seulement, *en tant* que théorie, l'explication de Marx est-elle vraiment *matérialiste* ? Est-elle compatible, sans soulever de graves contradictions (...) avec la problématique du matérialisme historique ? »).

Le sacerdoce ordinaire cite et récite ; le grand sacerdoce suscite et ressuscite. Il arrive qu'il pousse l'audace jusqu'à exposer les discordances ou même les contradictions (on pense à Abélard) rencontrées dans les sources de la révélation (« Cette problématique n'est, en dernière analyse, qu'une variante déterminée d'une problématique philosophique prémarxiste (...) instable et contradictoire » ; « cette forme a joué un rôle nécessaire dans le processus de constitution du matérialisme historique, mais elle reste idéologique, au sens précis de l'idéologie qu'elle critique : idéologique bourgeoise. Dans le principe, cette situation n'a rien d'étonnant ni de scandaleux »). Ce faisant, il s'instaure en gardien de l'authenticité du message, seul capable de protéger contre la « rechute » dans les erreurs « prémarxistes » tous ceux qui, « même marxistes » (cf. : « Combien d'économistes, même marxistes, l'isolent ainsi ! »), croient ne pouvoir compter que sur leurs seules forces (cf. : « Il faut faire attention ici à ne pas revenir *en deçà* de ce qui était juste, en deçà de ce qui était bien chez Marx une révolution théorique »).

La stratégie de débanalisation, tout à fait banale en philosophie, prend ici une forme originale : il ne s'agit pas seulement de comprendre Marx mieux que Marx lui-même, de dépasser Marx (le jeune) au nom de Marx (le vieux), de corriger le Marx « prémarxiste » qui survit en Marx au nom du Marx réellement marxiste que produit une « lecture » plus marxiste que Marx (cf. : « Marx n'a pas encore totalement rompu avec l'idéologie » ; « il n'y a pas, même dans *Le Capital*, de rupture objective et définitive avec cette idéologie »), et de cumuler ainsi les profits de l'identification au prophète d'origine – c'est-à-dire l'autorité intellectuelle et politique associée à l'appartenance – et les profits de la distinction.

L'enjeu est autrement « important » : faire la science d'une œuvre qui est la science, c'est faire avancer par là même la science de l'objet dont cette œuvre est la science. La lecture théorique des textes théoriques étant constituée en pratique scientifique (cf. : « Je me servais, d'une façon en somme empirique, du fait que, précisément dans la section du *Capital* sur le "fétichisme de la marchandise" », etc.), la philosophie est débarrassée, par annexion ou annulation, de la concurrence des « sciences dites sociales » et les philosophes, gardiens et garants du dépôt, sont restaurés dans la fonction (qu'ils ont toujours revendiquée) de juges « en dernière instance » de la pratique scientifique (dont ils sont par là même dispensés).

Le double jeu qui définit le prophétisme sacerdotal permet ainsi de réunir les profits, ordinairement exclusifs, que procurent les deux principes possibles de l'autorité intellectuelle : l'*auctoritas* personnelle de l'*auctor* qui est toujours à la merci de la mise en question prophétique ou de la condamnation sacerdotale, et l'autorité institutionnelle du mandataire, assuré de la solidarité de tout le groupe dont

Seulement, *en tant que théorie*[5], l'explication de Marx est-elle vraiment *matérialiste* ? Est-elle compatible, sans soulever de graves contradictions et créer de véritables obstacles théoriques, avec la problématique du matérialisme historique ? *Je ne le pense pas.* Non seulement à cause de l'expérience quotidienne des [illegible] la philosophie humaniste, à la psycho-sociologie et à l'anthropologie qui [illegible]

(p. 30)

Si cette affirmation est juste, cela signifie tout simplement que, sur ce point particulier, mais décisif, Marx n'a pas encore totalement rompu avec l'idéologie qu'il combat. Situation que nous ne devons pas penser de façon éclectique, comme une juxtaposition de propositions « idéalistes » et d'autres « matérialistes ». Mais de façon rigoureuse, comme la contradiction, nécessairement instable et transitoire, de positions matérialistes et idéalistes dans une *seule* problématique, dont la forme théorique résulte de cette contradiction même, et de son « degré » de développement. Dans le travail de Marx sur ce point, il n'y a pas eu, même dans *le Capital*, de rupture objective et définitive avec cette idéologie (et donc avec l'idéalisme qu'elle contient, et qui en commande en dernière analyse les effets), mais seulement un *changement de forme* de cette idéologie, la découverte d'une forme de « critique » interne de l'idéalisme. Cette forme a joué un rôle nécessaire dans le processus de constitution du matérialisme historique, mais elle reste idéologique (au sens précis de l'idéologie qu'elle critique : idéologique bourgeoise). Dans le principe, cette situation n'a rien en elle-même d'étonnant ni de scandaleux. Et même, si l'on veut bien y réfléchir, elle manifeste à nos yeux le caractère dialectique d'un [illegible]

(p. 30)

Pourquoi peut-on affirmer que la « théorie du fétichisme » est, en tant que théorie, idéologique, et finit par produire un effet idéaliste ? Parce qu'elle fait

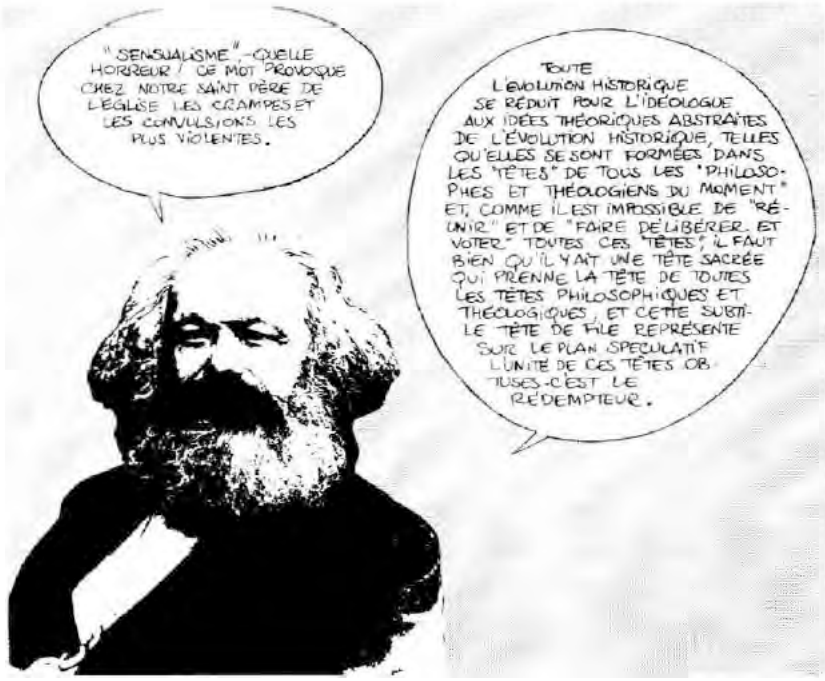
(p. 30)

il est ou se fait le plénipotentiaire, c'est-à-dire, dans le cas particulier, de l'ensemble des marxistes patentés qui, constitués comme tels par leur adhésion à la lecture orthodoxe, confèrent à celle-ci son pouvoir social (cf. : Marx... je..., nous...). La lutte pour le monopole du commentaire légitime du *Capital* (cf. : *Lire le Capital*) ne serait pas aussi acharnée si elle n'avait pas pour enjeu, en réalité, l'immense capital symbolique que représente le marxisme, seule théorie du monde social qui soit efficiente à la fois dans le champ politique et dans le champ intellectuel (de là ce que l'on pourrait appeler le syndrome de Lénine – cf. : *Lénine et la philosophie* –, une des formes que prend le rêve du philosophe-roi chez les intellectuels). Et ce détournement de capital est lui-même ce qui permet de transporter des stratégies proprement politiques sur le terrain des luttes intellectuelles, et de suspendre ainsi, au nom des exigences de la « lutte », toutes les règles écrites ou non écrites qui régissent un champ intellectuel relativement autonome.

Les péchés théoriques

Le sacerdoce théorique vit de la faute théorique, qu'il lui appartient de repérer, de dénoncer, d'exorciser : la « tentation », la « déviation », la « rechute » sont partout, et jusque dans son propre discours (cf. : « Cette généralisation est le lieu d'un grave malentendu » ; « il est vrai que des théoriciens marxistes, à commencer par Engels lui-même, ont eu parfois tendance à »). L'autorité sacerdotale implique le droit de correction : elle poursuit la faute jusque dans le discours du prophète d'origine (on pense aux « interpolations » haïes des philologues), qu'il faut sinon purger et expurger, du moins corriger et corriger sans cesse, « de rectification en rectification ». La prêtrise dresse des catalogues de péchés (les mots en -isme). Selon une logique tout à fait analogue à celle qui porte les desservants de Heidegger à établir une « différence » essentielle entre l'interprétation orthodoxe et l'interprétation anthropologico-existentialiste, elle réaffirme sans cesse son monopole de la lecture légitime en instaurant

une « coupure » absolue, marquée entre autres choses par le dédoublement de notions classiques (cf. : « Il y a donc deux notions de périodisation »), entre la lecture légitime et les lectures profanes (cf. tous « les retours à la philosophie humaniste, à la psychosociologie et à l'anthropologie »). Elle délimite ce qui est « vraiment marxiste », c'est-à-dire ce qui est reconnu comme « marxiste » par ceux qui sont seuls dignes d'être reconnus comme marxistes parmi ceux qui se reconnaissent « marxistes ». Elle opère cette délimitation par des stratégies qui sont de règle sur le terrain de la religion, comme les anathèmes tenant lieu d'analyses (cf. « historicisme », « formalisme », « empirisme », « pseudo-positiviste », « idéologique », « économiste », « éclectique », « empiriste-linéaire », « empiriste-formaliste », « évolutionniste », « relativiste », « typologiste », « structuraliste »). Et aussi sur le terrain de la politique, comme l'amalgame, qui produit la contamination et la souillure, et l'insinuation (cf. : « sciences dites sociales », « pseudo- », ou « idéologie »), qui engendre le soupçon, sans parler de la stigmatisation ouverte, par l'imposition d'étiquettes classifi-



Le texte d'Althusser sur « Contradiction et Surdétermination », quel que soit le caractère provisoire de certaines formulations, montre bien ceci : la « dialectique » de l'histoire n'est pas la pseudo-dialectique du *développement* (linéaire, malgré toutes les négations que l'on voudra, et téléologique, donc prédéterminé, malgré tous les « renversements matérialistes » que l'on voudra), c'est la dialectique réelle de la « lutte des classes », dont les structures matérielles sont irréductibles à la forme du développement linéaire, du progrès et de la téléologie. C'est donc la dialectique des différents aspects de la lutte des classes, réellement

(p. 34)

De ce texte d'Althusser (et du suivant, « Sur la dialectique matérialiste », qui le complète), à le lire attentivement, on peut conclure une thèse tout à fait juste : il n'y a de dialectique historique réelle que la succession de transformation

(p. 34)

une histoire de luttes de classes. Ce point est décisif. J'ajoute que ce n'est nullement par hasard qu'Althusser avait pu s'avancer dans ce sens à partir d'une analyse de la pratique politique de *Lénine* et des textes qui la réfléchissent, car Lénine, non seulement est plus explicite que Marx sur ce point, mais opère même une véritable rectification, de plus en plus consciente avec le temps, de certaines formulations du matérialisme historique, une rectification à partir de laquelle nous devons à notre tour, inlassablement, reprendre, développer, et éventuellement rectifier tout l'ensemble de la théorie du matérialisme historique. Je reprendrai ce point dans un instant.

Revenons alors à mes formulations de *Lire le Capital* citées plus haut : il est clair que, dans leur tentative pour « généraliser » l'idée d'Althusser, elles en

(p. 34)

qui risque de tomber, non sans contradictions, sous une inspiration typologiste ou structuraliste.

Non sans contradictions, car il faut bien entendu, et contrairement aux positions positivistes qu'implique le structuralisme, prendre cette idée (cette tentation) de « théorie générale » au sens fort : non pas comme un simple système de « modèles », mais comme une théorie fournissant de véritables *explications* de l'histoire réelle. Il faut donc entendre que, dans une telle perspective, la variation (la combinaison variée) du jeu des « éléments » puisse *par elle-même* expliquer des effets historiques.

Mais il y a plus fondamental, et plus grave : c'est que, dans une telle perspective, la détermination même des « instances » dans la formation sociale ne

(p. 35)

Soit dit en passant, on peut se convaincre, en examinant les textes de près, que la tentation « économiste » de certaines formulations de Marx prises isolément, est directement liée à cette idée que Marx lui-même se faisait de l'objet du *Capital*, et qui, d'emblée, nous a posé tellement de problèmes, à cause de son caractère évidemment empiriste-formaliste : l'idée que le *Capital* étudie « le système capitaliste dans sa structure idéale ». Précisément l'idée que de nos jours tous les

(p. 41)

Ce rapprochement éclaire du même coup un fait épistémologique fondamental, qui est la solidarité et même l'interdépendance nécessaire des représentations *évolutionnistes* et des représentations *relativistes* (typologistes ou structuralistes) de l'histoire, apparemment opposées, mais symétriques, et les unes comme les autres *non dialectiques*. Il est clair que ces deux représentations surgissent l'une et l'autre du fait qu'on pose séparément deux problèmes qui, dans la théorie de Marx, n'en font qu'un :

(p. 44)

rigoureusement impensable. Et chacun de ces problèmes, artificiellement isolé, donne lieu à des formulations idéologiques symétriques, soit relativistes, soit évolutionnistes. Par exemple, on dira que le mode de production capitaliste n'est pas un [illegible]

(p. 44)

impétueux » des forces productives, « l'abondance ». On reconstituera ainsi une *téléologie*, d'apparence « matérialiste », mais d'apparence seulement (et de fait, l'évolutionnisme, c'est bien la téléologie sous une apparence matérialiste).

(p. 44)

[illegible] tion. Bref, c'est le risque d'un retour aux présupposés idéologiques de l'économie politique et de l'historiographie bourgeoises. Il ne fait pas de doute que cette tentation a été induite dans mon travail par le souci d'éviter toute interprétation « historiciste » de la critique de Marx, et par conséquent, selon la métaphore de Lénine, de « tordre le bâton dans l'autre sens ». Mais le bâton ne peut être tordu sans discernement, ou si l'on veut, l'espace de sa torsion n'est pas un simple plan. Bien entendu cette recherche n'est pas de hasard, et je crois pouvoir affirmer que, sous cette forme ou d'autres analogues, elle est l'indice d'une difficulté réelle. Je vais y revenir.

(p. 36)

Si l'on se demande ce qui est responsable d'un glissement théorique sur ce point, on peut dire que c'est notamment le double sens dans lequel peut être pris ici *le terme de « combinaison »* (Verbindung), selon deux points de vue tout à fait différents.

(p. 36)

Ici aussi, c'est la distinction rigoureuse de *l'objet réel* et du *concept*, ou *objet de connaissance*, qu'il faut observer, pour rester sur le droit fil de la lame, sans verser ni « à gauche », dans l'empirisme, ni « à droite », dans le formalisme.

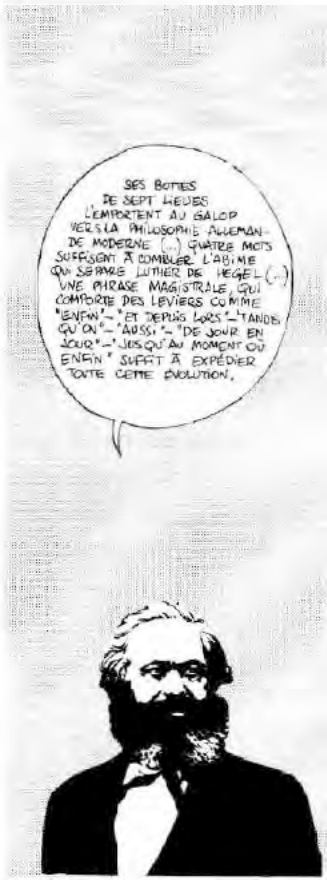
(p. 37)

Mais il est clair aussi que, dans cette démonstration, mon texte de LIC comporte une erreur, ou plutôt une déviation. Cette déviation ne concerne nullement le fait de considérer le concept de « mode de production » comme un « concept fondamental du matérialisme historique », car il faut faire attention ici à ne pas revenir en deçà de ce qui était juste, en deçà de ce qui est bien chez Marx une révolution théorique dont dépend toute la construction du matérialisme historique : la définition du concept de mode de production, à propos du capitalisme, (mode de production matérielle *dans la forme nécessaire* de l'exploitation) et de ses tendances historiques. Mais la déviation réside dans l'usage qui en est fait, et qui, par un autre tour des choses peut reconduire finalement à l'économisme.

(p. 38)

n'y a pas d'extérieur du processus historique. Mao le rappelle, après Lénine, fixant ainsi une « loi » de la dialectique : « la cause fondamentale du développement des choses et des phénomènes n'est pas externe, mais interne » (*De la Contradiction*)

(p. 38)



catoires, qui, sous apparence de subsumer sous des concepts et des classes logiques, assignent à la classe globalement condamnée des « ennemis » politiques ou théoriques (« bourgeois », « idéaliste »).

La théodicée du théologien

« Ces Évangiles, disait Nietzsche, on ne peut pas les lire trop prudemment : ils ont leurs difficultés derrière chaque mot. » C'est la nature même du Livre avec ses mots (allemands) à « double sens », ses « difficultés réelles », ses « graves contradictions » et ses « obstacles théoriques », qui justifie le monopole sacerdotal de l'interprétation, voire de la surinterprétation (dont bénéficiaient plutôt, jusqu'ici, Heidegger ou Freud), seules capables de protéger les textes sacrés contre les lectures vulgaires des simples profanes. Le corps des interprètes est la seule protection réelle contre le risque permanent de la « déviation », de la « rechute » (cf. « risque », « tentation », « rester sur le droit fil », « difficile », « tellement de problèmes », etc.) : lui seul sait prendre dans le bon sens les mots à double sens ; lui seul sait discerner l'usage « bourgeois » de l'usage « marxiste et scientifique » des concepts marxistes ; lui seul peut décréter la ligne juste ; lui seul peut aller au « plus profond » (cf. : « Par là nous touchons à quelque chose de beaucoup plus profond ») et « poser des thèses générales » à propos de « questions de portée générale ». Bref, en produisant la difficulté du texte qui le produit comme seul capable de la surmonter (cf. : « ce problème d'autant plus difficile que

Marx lui-même ne l'a que très partiellement abordé »), il s'institue en détenteur exclusif de la vérité du texte sacré, source inépuisable de toutes les vérités, positives et normatives, sur le monde social.

Le ton de l'évidence

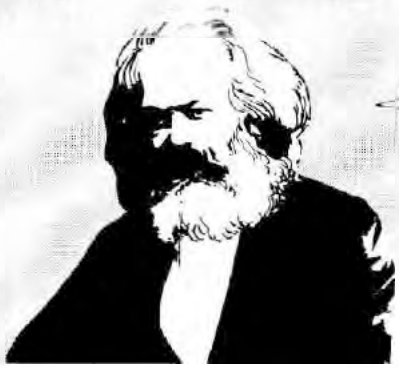
Le discours magistral se professe sur le ton de l'évidence (cf. : « Ce n'est nullement par hasard », « il est clair que », « bien entendu », « il ne fait pas de doute que », « n'est pas de hasard », etc.). Un discours qui cumule deux principes de légitimation, l'autorité universitaire et l'autorité politique, peut être doublement magistral. La rhétorique de l'apodictique doit sa coloration particulière et sans doute ses effets les plus insidieux à la combinaison des signes de la hauteur théorique (cf. : « La topique des instances du tout social complexe ») et des marques de la volonté délibérée de faire simple et direct. (Chez les disciples mineurs, cette rhétorique de la haute vulgarisation, comme faire semblant de se mettre à la portée, tend vers l'effet d'École – normale-supérieure – de section qui permet de faire de simplisme vertu.) Ainsi le « disons que » plus professoral que magistral est là pour faire passer une série aussi étonnamment disparate que celle-ci : « Disons que c'est la philosophie persistante de la substance, de l'argument ontologique et du "principe d'inertie". » À côté de la phrase en coup de poing, de l'usage massif du point d'exclamation et du soulignement, la forme la plus typique de cette rhétorique du raccourci péremptoire et simplificateur est l'apposition fulgurante, repérée aussi par Marx : « Voltaire, Hegel, etc. » La double légitimité, de l'universitaire de haute volée et du marxiste autorisé, n'est pas de trop en ce cas pour faire accepter un rapprochement aussi arbitraire et les sous-entendus entendus qu'enferme le *etc.* Ce cumul des légitimités ouvre un champ à peu près indéfini aux stratégies de double jeu qui sont inscrites dans le prophétisme sacerdotal, permettant entre autres choses de cumuler les protections et les profits sans encourir les coûts et les risques normalement corrélatifs. Mais l'essentiel est que l'auto-

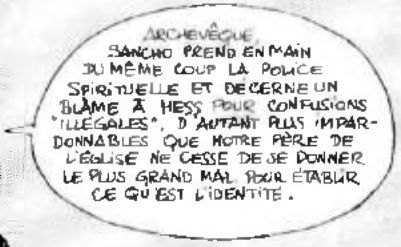
C'est bien pourquoi, après avoir été énoncée par Marx dans une problématique hégélienne-feuerbachienne, cette théorie a pu être reprise et développée d'« anthropologisme dans une problématique structuraliste ou plus généralement formaliste (comme chez Godelier, les rédacteurs des « Cahiers pour l'Analyse », etc.), où, cette fois, la conjoncture théorique ayant profondément changé, elle ne produit plus que des effets idéalistes. Car le « structuralisme » est le strict *équivalent* théorique de cette combinaison Hegel-Feuerbach (très précisément, comme l'indique Althusser, « Hegel *dans* Feuerbach »), élaborée par Marx à l'époque de la constitution du matérialisme historique (1844-1846). Dans cette combinaison philosophique, « hégélianisme » signifie bien *procès*, mais procès de manifestation d'un sujet, en l'occurrence un sujet aliéné — au sens de Feuerbach —, dans lequel le rapport « réel » de l'essence à l'attribut est « inversé ». C'est pourquoi finalement structuralisme *égale humanisme* : car la question de la place (structurale) équivaut à la question du *sujet* (humain), si le fait d'occuper une place dans la système des rapports sociaux institue par surcroît un point de vue, une vérité

(p. 32)

tion ou de transformation des rapports sociaux. Il y a donc *deux* notions de « périodisation », ou plutôt deux usages de la notion de « périodisation », l'un relevant de l'idéologie bourgeoise de l'histoire (Voltaire, Hegel, etc...), et l'autre marxiste et scientifique.

(p. 38)

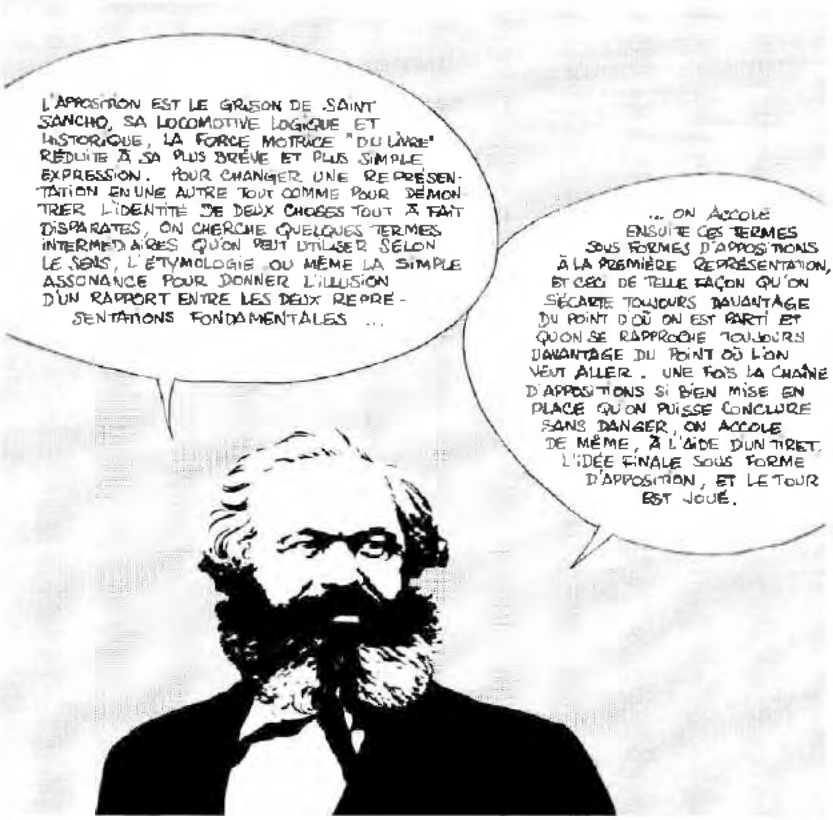




rité s'affirme, si l'on peut dire, en s'affirmant : le fait de s'arroger les attributs ordinaires de l'autorité, à commencer par ceux qui concernent le style, comme les ellipses souveraines ou les impératifs tranchants, est une des stratégies possibles de l'usurpation du pouvoir symbolique.

Le soupçon idéologique

L'apposition est aussi le support des stratégies de contamination qui visent à produire la souillure par contact (ex. : « Structuralisme = Hegel + Feuerbach »). Comme dans le discours mythique, on n'a pas besoin d'énoncer quoi que



ce soit sur les deux termes mis en relation (ici, structuralisme et Hegel ou Feuerbach ; « typologistes ou (?) structuralistes ») ni sur le rapport sous lequel ils sont rapprochés. La contamination est l'arme par excellence, à la fois puissante et économique, du *soupçon* idéologique. Le langage d'autorité, qui doit imposer et en imposer, procède par équations : ceci est « équivalent de cela », « est tout simplement cela », « égale cela », « signifie bien ». Ces formules de la forme, « les Bororos sont des Araras », fonctionnent dans la logique de la participation et, disant à la fois ce qui est et ce qu'il faut en dire, en faire ou en penser, opèrent une véritable transmutation ontologique de la chose nommée.

L'autocritique comme forme suprême de l'autocélébration

La faute sacerdotale n'est pas une faute mais une preuve supplémentaire de la difficulté et de la nécessité de la fonction sacerdotale. L'autocritique n'efface pas seulement les fautes ; elle permet de cumuler les profits de la faute et les profits de la confession publique (cf. : « Je ne réussissais

sition ». Simplement, au lieu de dire : tout est toujours transition ou en transition, puisque tout est historique (ce qui est l'historicisme courant), je disais : il n'y a d'histoire réelle que s'il y a transition (révolutionnaire), et toute période n'est pas période de transition. Ce qui, soit dit en passant, est un bel exemple de mise en œuvre de la représentation empiriste-linéaire du temps comme forme *a priori* présupposée par la périodisation.

(p. 39)

Mais surtout cela veut dire que je ne réussissais pas à sortir de l'équivoque courante sur la notion de « reproduction » des rapports sociaux. Je continuais de penser sous ce concept à *la fois* la forme sociale de *la (re)production des conditions* de la production modifiées et en partie détruites par la production elle-même, et d'autre part l'identité à soi, la permanence des rapports de production donnés[9].

(p. 39)

Or, derrière ce raisonnement, il y a une vieille représentation *philosophique*.

(p. 40)

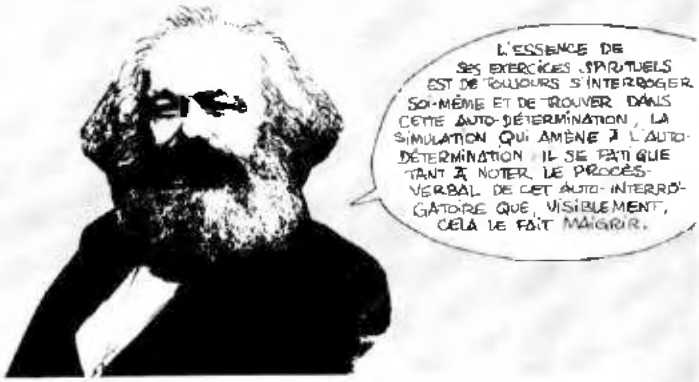
Mais ce qui explique aussi cette « reconnaissance », c'est la force d'une vieille idée *économique*, une vieille idée des économistes, qui leur avait permis de définir

(p. 40)

etc. Mais il faut bien le dire aussi, idée « économiste » à laquelle Marx peut *sembler*, en certains de ses textes, pris isolément, n'avoir pas totalement échappé, alors même qu'il déplaçait son objet de la sphère « superficielle » du marché à

(p. 40)

pas à sortir de », « je continuais de penser » ; « j'introduisais le germe d'un problème insoluble » ; « j'introduisais une aporie indéfiniment renouvelable », etc.). Les « lecteurs » peuvent ainsi rejeter une à une, comme autant de péchés, les innovations qui ont le plus contribué au succès de la « lecture » : au diable « le travail théorique », symptôme d'une « tendance théoréticiste » ; au diable la « combinaison », coquetterie « structuraliste » ; au diable la « causalité structurale », vestige de « spinozisme », etc. Quelle vertu et quelle vigueur intellectuelles ne faut-il pas en effet pour produire « le procès-verbal de l'auto-interrogatoire » où sont impitoyablement dénoncées les moindres traces d'hérésie que les ennemis les plus acharnés du marxisme, « antimarxistes » ou « soi-disant marxistes », n'ont même pas soupçonnées !



Il est vraisemblable que la tendance relativiste indéniablement présente dans certaines de mes formulations de *Lire le Capital* (le plus souvent sous une terminologie de type structuraliste), n'a été que le contrecoup, et l'effet indirect, de la tendance évolutionniste dans laquelle avaient alors sombré un grand nombre de marxistes.

(p. 65)

[illegible] du capitalisme. Force est de constater, pour revenir à mon point de départ, que l'une des orientations de mon texte de *Lire le Capital* aboutissait précisément à rendre impensables rigoureusement ces stades, c'est-à-dire ces transformations historiques qualitatives : sinon au sens économiste et évolutionniste courant de « stades de développement », étapes linéaires dans la réalisation d'une tendance en elle-même inchangée.

Ce point est d'une importance politique fondamentale, s'il est vrai que des théoriciens marxistes, à commencer par Engels lui-même, ont eu parfois tendance à considérer comme des processus analogues le « passage » de la féodalité au capi-

(p. 45)

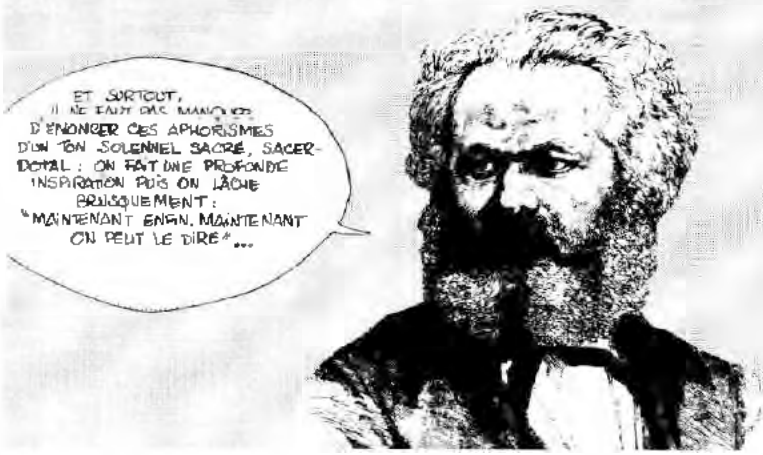
Toujours très schématiquement, on voit donc que l'examen du problème de la transition socialiste suppose entre autres une reprise critique d'ensemble du problème de l'histoire du *capitalisme*, et une refonte de notre « lecture » du *Capital* en fonction de ce problème, d'autant plus difficile que Marx lui-même ne l'a que très partiellement abordé [18]. En particulier, cela suppose qu'on revienne, même au niveau le plus abstrait, sur la question de la reproduction et des « tendances » du mode de production capitaliste. De ce point de vue, il faut sans doute renverser la formulation habituelle s'il ne faut pas dire qu'il y a dans le mode de production une *tendance à la reproduction* des rapports de production, ou plutôt une tendance (à l'accumulation, la concentration du capital, l'élévation de sa composition organique, etc.) *qui réalise la reproduction* des rapports de production. Il faut au contraire se demander *comment une « même » tendance peut se trouver* reconduite, *reproduite comme tendance*, de façon répétée, en sorte que ses effets d'accumulation, de concentration, etc. soient cumulatifs selon une apparente continuité. C'est la lutte des classes, dans ses conjonctures successives, dans la transformation de son rapport de forces, qui commande la reproduction des tendances du « mode de production », donc leur existence même. Il faut alors se demander *sous quelle forme une tendance peut se réaliser* (produire des effets historiques), compte tenu des conditions de sa propre reproduction *dans la lutte des classes*. Il faut se demander comment cette reproduction est possible alors même que, dans la formation sociale, seul « lieu » réel du processus de reproduction, ses conditions matérielles (y compris ses conditions politiques et idéologiques) ont été historiquement transformées.

(p. 47)

La discipline dominante est dominée par sa propre domination : la prétention à régir le savoir empirique et les sciences qui le produisent conduit, dans cette variante de l'ambition philosophique, à la prétention de déduire l'événement de l'essence, le donné historique du modèle théorique. Si l'autocritique était menée jusqu'au bout, elle découvrirait qu'il s'agirait de répudier non seulement l'ambition initiale

Autrement dit, il faut rompre, dans la pratique, avec l'illusion idéologique dont je parlais ci-dessus, et qui fait que l'existence d'une « tendance » historique apparaît en même temps comme la tendance de cette « tendance » à persister, donc à se réaliser, etc. Et pour cela, il faut comprendre que ce n'est pas le mode de production (et son développement) qui « reproduit » la formation sociale et « engendre » en quelque sorte son histoire, mais bien au contraire l'histoire de la formation sociale qui reproduit (ou non) le mode de production sur lequel elle repose, et explique son développement et ses transformations. L'histoire de la formation sociale, c'est-à-dire l'histoire des différentes luttes de classes qui s'y composent, et de leur « résultante » dans des conjonctures historiques successives, pour employer une formule fréquente chez Lénine. En cela peut-être serons-nous en mesure de contribuer effectivement au marxisme-léninisme, selon les exigences de notre temps et de ses contradictions : non pas au marxisme *suivi* du léninisme, mais, si j'ose dire, au marxisme *dans* le léninisme.

(p. 47)



de *déduire* les modes de production existants (cf. : « Nous ne pouvons en aucune façon *déduire* si le mode de cette constitution » ; « déductible du schéma de structure de la formation sociale en général ») d'une sorte de combinatoire scolastique des modes de production possibles et de leurs transformations, mais aussi la prétention « théorique » qui est au principe de cette ambition et qui trouve sa justification « théorique » dans le refus du « relativisme » et de « l'historicisme », celle d'une « science » sans pratique scientifique, d'une « épistémologie » réduite à un discours juridique sur la science des autres*.

* Cf. P. Bourdieu, « La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de « Quelques remarques critiques à propos de "Lire le Capital" », a été publié in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6 (novembre 1975), p. 65-79.

POST-SCRIPTUM

Sur l'objectivation participante*

* Le post-scriptum « Sur l'objectivation participante » a été publié in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 (septembre 78), p. 67-94.

À quoi rime, nous dit-on, ce jeu d'escrime intellectuelle où il s'agit de toucher sans être touché, d'objectiver sans être objectivé ; ou mieux, comme au Go, d'encercler l'adversaire sans se laisser encercler par lui (1) ?

D'autres vont plus loin et demandent : de quel droit celui qui objective s'exclut-il de l'objectivation, se situant tacitement en un lieu absolu, point d'où se déploie toute vue possible et sur lequel il n'est pas de vue possible (2) ?

Je ne nie pas que le sociologue – qu'il s'abandonne ou non au « sourire entendu », qu'il cède ou non à l'indifférence, digne du chat béarnais (3), pour ses propres produits et pour l'usage qui peut en être fait – puisse donner quelque apparence à cette image d'une science hautaine et lointaine, sorte d'art pour l'art qui trouve en lui-même sa fin. Cependant, je pense que le reproche suppose que l'on accepte l'antinomie ordinaire entre le point de vue de l'observateur et le point de vue de l'acteur ou, plus précisément, entre le fait d'objectiver et le fait d'être objet d'objectivation. On ne peut pas nier la contradiction pratique : chacun sait combien il est difficile d'être à la fois pris dans le jeu et de l'observer. Mais pour imaginer que le sujet du discours sociologique puisse ne pas se sentir *visé* par son propre discours, il faut penser le sociologue comme une sorte de photographe qui ne peut objectiver que s'il est ou se met hors du jeu qu'il objective, s'il s'affranchit en fait ou en pensée des déterminismes qu'il porte au jour. En fait, l'objectivation n'a quelque chance d'être réussie que si elle implique l'objectivation du point de vue à partir duquel elle s'opère. Bref, seule l'alternative ordinaire de l'« observa-

tion participante », immersion nécessairement mystifiée, et de l'objectivisme du regard absolu, interdit d'apercevoir la possibilité et la nécessité d'une *objectivation participante.* La sociologie de la sociologie n'est pas une branche parmi d'autres de la sociologie : l'objectivation du rapport subjectif à l'objet fait partie des conditions de l'objectivité ; la première des conditions de la scientificité de toute science sociale est qu'elle s'arme de la science de ses propres conditions sociales de possibilité. Le rapport primitif à l'objet, lorsqu'il n'est pas lui-même objectivé, ressurgit sans cesse dans le discours sur le monde social et il est des « sociologies » qui ne sont que des étalages plus ou moins complaisants d'« états d'âme ». On ne peut objectiver complètement sans objectiver les intérêts que l'on peut avoir à objectiver. C'est ainsi que celui qui se croit le plus totalement affranchi de la *croyance* constitutive du jeu intellectuel peut trahir encore, par le plaisir même qu'il prend à vendre la mèche et à casser le jeu, le rapport malheureux à ce jeu qui est au principe de sa lucidité particulière, et la *désillusion* qui, tout en l'empêchant de participer pleinement à l'*illusio* collective, témoigne qu'il a pu en participer et qu'il en participe encore assez pour comprendre les stratégies et les enjeux qu'il prend pour objet. Il faudrait une formidable mauvaise foi pour se masquer que l'énonciation du caché tend toujours à fonctionner *aussi* comme une dénonciation de la dissimulation et la « polémique de la raison scientifique » comme une polémique sociale. Comme si par exemple l'indignation morale elle-même, c'est-à-dire la plus *avouable* des incitations à la lucidité, n'était pas de nature à procurer, outre les satisfactions intrinsèques de la bonne conscience et de l'estime de soi (que certaines conditions ne peuvent s'assurer que sur le mode négatif du ressentiment), un véritable capital éthique de respectabilité morale et d'intégrité.

Bref, la sociologie la plus critique est celle qui suppose et implique la plus radicale autocritique et l'objectivation de celui qui objective est à la fois une condition et un produit de l'objectivation complète : le sociologue n'a quelque chance de réussir son travail d'objectivation que si,

observateur observé, il soumet à l'objectivation non seulement tout ce qu'il est, ses propres conditions sociales de production et par là les « limites de son cerveau », mais aussi son propre travail d'objectivation, les intérêts cachés qui s'y trouvent investis, les profits qu'ils promettent. Par là, la pratique scientifique engendre ce qu'on peut appeler, comme on voudra, une morale, une sagesse, ou, plus simplement, une humeur : l'indignation morale et l'investissement affectif qui fournissent souvent son point de départ à la polémique de la raison scientifique s'anéantissent, au terme du travail scientifique, dans ce que l'on dénonce souvent comme un pessimisme, c'est-à-dire une manière un peu triste d'accepter, en soi et dans les autres, cette fameuse « vérité objective » que les nécessités de l'existence ordinaire commandent de cacher et de se cacher. Tout l'inverse du triomphalisme que l'on prête souvent à la science sociale. Rabat-joie et trouble-fête, le sociologue met en question l'automystification mystificatrice de la vocation, du désintéressement, de la gratuité, à travers laquelle s'exerce la domination spécifique des intellectuels. Non pour s'affirmer au-delà et au-dessus des intérêts et des stratégies. Celui qui sait et professe que l'autorité n'est qu'une imposture légitime n'est pas le mieux placé pour prétendre tirer quelque autorité de la dénonciation de l'imposture. Il ne peut rien espérer de mieux qu'un monde où les augures pourraient ouvertement se regarder en riant.

Mais il faut revenir à l'antinomie que l'on établit d'ordinaire entre l'objectivation et la participation. L'objectivant n'enferme pas l'objectivé – qui peut être un autre ou lui-même – dans une essence, un destin, comme le croient ceux qui ne voient dans l'objectivation, pour s'en réjouir ou le déplorer, selon la relation qu'ils entretiennent avec son objet, qu'une sorte d'épinglage de naturaliste ou de mise à l'index de moraliste. C'est en objectivant ce que je suis que je me donne quelque chance de devenir le sujet de ce que je suis ; et de même, en les objectivant, je donne aux autres les moyens de se faire les sujets de ce qu'ils sont. Paradoxalement, la construction

d'un *je* véritable passe par l'objectivation de l'ego primaire, c'est-à-dire de la méconnaissance et de l'automystification mystificatrice qui permet de vivre dans la certitude de soi les impostures légitimes. L'objectivation, qui met au jour les limites, offre la seule occasion réelle de les dépasser. La seule liberté véritable est celle que donne la maîtrise réelle des mécanismes qui fondent la méconnaissance collective ; en sorte que le travail d'objectivation, nécessairement *collectif,* qui rend explicites ces mécanismes, loin de constituer le chercheur en une sorte de juge suprême, supérieur et extérieur au champ qu'il analyse, prétend seulement à restituer aux individus et aux groupes le moyen de se réapproprier cette vérité que l'on dit objective parce qu'ils n'en sont pas pleinement les sujets et qu'elle ne peut être produite que par un travail collectif. S'il n'est pas inconcevable que les agents sociaux s'affirment comme « maîtres et possesseurs de la nature » sociale, qu'ils accèdent, enfin, à la maîtrise de soi, c'est qu'il n'est pas impossible d'imaginer des univers où seraient réunies les conditions pour que la connaissance de la vérité objective, cessant d'être l'arme par excellence d'une lutte pour la domination, devienne le principe d'une maîtrise du groupe par lui-même.

(1) « ... *Que pensez-vous du raccourci suivant : dans l'intelligentsia de ce pays (pourquoi serait-ce si différent ailleurs), le jeu entre partenaires consiste à prendre l'autre dans un filet de définitions, à l'expliquer, à le définir dans l'espace social, psychologique... L'autre, s'il trouve une porte de sortie, n'a pas perdu. Le super, c'est de se promener avec sa propre porte de sortie, comme jadis le piéton astucieux avec son passage clouté portatif* », Lettre de Roger Prat, Massy, le 28 avril 1978).

(2) Je pense par exemple à J.-M. Geng, qui exprime de manière très clairvoyante et sympathique le sentiment, sans doute très répandu, qu'inspire ma sociologie de la production culturelle : « *Le sociologue a mille fois raison : on est en pleine religiosité ; mais lui, où est-il ? Science et*

croyance, ce mauvais tourniquet de philosophe te prend à la gorge : et voilà la positivité du champ qui vacille (...) Campé dans la posture du sociologue, qu'il est absolument, B. dévoile les mécanismes et le principe de structuration du champ culturel (dans lequel il est lui-même inclus comme agent, voire comme institution). Dévoile ou déplace le voile ? Cette posture est inconciliable avec l'écriture. Écrivain ou sociologue ? Il faut choisir sa place : l'oscillation tactique n'est pas permise. Je ne crois pas en Bourdieu. La question n'est pas de savoir qui délire – mais de se demander qui a le plus de chances d'être à côté de la plaque : celui qui parle dans la fièvre et le délire, ou celui qui énonce depuis le froid de la rigueur, du discours et de la méthode. Difficile d'y répondre : la position de l'écrivain peut être une attitude, elle aussi, répétable et imitable à merci. Les plus "grands" écrivains ont eu la roublardise de leur génie, et ont su monnayer, pour les périodes de grande stérilité, des intuitions fulgurantes en petites machines textuelles recyclables à volonté. Bref, délirer froid (scientifique) ou délirer chaud (signifiant), voilà les termes du choix. Croire pouvoir y échapper est imprudent, et n'y a-t-il pas quelque fatuité dans le regard souverain du sociologue, qui se croit indemne de toute croyance, et est persuadé de dominer, surplombant le champ, la lutte des dominants et des dominés ? » (J.-M. Geng, *L'illustre inconnu*, 10/18, n° 1230, Union générale d'édition, 1978, p. 62-63).

(3) « *... Bref, je commence à être un peu blasé. Que voulez-vous, nous autres lecteurs faisons une énorme consommation d'idées, pour "nous enrichir la culture". Et de cela aussi, je commence à être blasé. Pendant ce temps, mon groupe socioprofessionnel (chercheurs et enseignants en sciences pures), ignorant ou méconnaissant bravement les conclusions des sociologues, continue à proclamer "l'égalité des chances" et à justifier scientifiquement l'attribution du label "le meilleur". Mais moi j'y crois, à vos conclusions, et vous ne dites rien, ce n'est pas votre fonction, de la façon dont je pourrais résoudre la contradiction*

où ma lucidité nouvelle m'a mise. Était-ce là, finalement, le but que vous poursuiviez ? De poser vos résultats, là, de les laisser, fumants ou, comme on dit en béarnais, "coum lou gat la merdo" ? »* (Lettre de Roger Prat, Massy, le 28 avril 1978).

* Comme le chat la merde.

Index des concepts

absolutisme, 81, 308.
accent
– et classification, 282.
– et disposition linguistique, 31-32, 283.
– et disposition sociale, 32, 129.
acceptabilité, 75, 84, 113-114, 120-121, 126.
accès
– à l'éducation, 98, 143.
– au langage légitime, 86, 143, 163.
– à l'action politique, 114, 119, 249.
acquisition du langage légitime, 33, 78, 94, 119-120.
action
– collective, 187.
champ d'–, 26-31.
– et intérêt, 29-30, 187, 216.
– politique, 187, 213-217, 245, 302.
adolescents, et résistance au langage dominant, 79-80, 140-141, 144.
adresse, 119.
aliénation, 261, 279, 320, 374.
alliances, 315.
analyse de discours, 47-48, 113, 328-329.
analyse sémiologique, 11, 346.
analyse structurale, 204, 346.
anthropologie, et domination de la linguistique, 53-54, 59.
Apparatchiks, 266, 271-272, 274, 276, 278.
appareil
– *et delegates*, 215, 244, 247, 272, 275-279.
– et champ politique, 217, 235-236, 249-251, 253-258, 320.
argot, 32, 39.
– et langage populaire, 133-134, 137, 139-140, 142, 145-146.
aristocratie, 14, 73, 182, 184, 309.
– du travail, 314-316.
aristocratisme
– académique, 140, 141, 352-353, 365, 375.
– politique, 259.
art populaire, 133, 135, 272.
ascétisme, 182.
ascription, vs achievement, 184.
assimilation du langage, 96-97, 140.
attribution, 180, 183.
auto-censure, 35, 114-115.
autocritique/autocélébration, 393-396.

authenticité/inauthenticité, 349, 351, 361-362.
autoritarisme
– et révolution, 234, 356.
autorité
– déléguée, 18-19, 159-173, 245, 328.
– du discours, 239-240, 285, 306, 319, 366, 390-392.
– et institution, 86, 111-113, 161-163, 344, 384.
– linguistique, 7, 18-19, 88-94, 103-106, 108-113.
– et nomination, 307-313.
– du politique, 70, 239-240, 245, 269-270, 390.
– religieuse, 43, 385.
– symbolique, 17-19, 156, 283.
– scientifique, 285, 390.

bilinguisme, 14, 71, 73, 115.
bolchévique (parti), 230, 255.
bolchévisation, 228, 277.
bouche, 32, 127, 128.
bourgeoisie
– et hexis corporelle, 126-127.
– et correction, 37-38, 95, 97, 122-123, 184.
– et évaluation de la production, 122-126, 375.
– et langage officiel, 14, 73, 143.
– et langage populaire, 133.
– et verbosité, 81-82, 125.
bureaucratie
– et délégation, 161-162.
– politique, 45-46, 218, 245, 249, 262, 275-279.
– et recherche, 277.

Capital (Le), 379-396.
capital
– culturel, 27, 38-39, 42, 45, 214, 253, 294-295 ; privation de –, 38, 44, 143, 148-149, 251 ; – et action politique, 213-214 ; transmission du, 94-95.
– économique, 27, 38-39, 45, 51, 207, 253 ; concentration du –, 215 ; privation du –, 142-143, 148, 251.
– linguistique, 85-87, 104, 115 ; et classe, 97-98 ; privation du –, 99, 146, 150-151 ; distribution du –, 33, 37-38, 88, 98, 117 ; transmission du –, 94-95, 98.
– personnel, 244-245, 247.
– politique, 47 ; concentration du –, 215, 217, 277 ; crédit du –, 241-243 ; institutionnalisation –, 248-251 ; – objectivé, 224, 248, 251 ; transfert du –, 244-245 ; types de –, 243-248, 295.
– professionnel, 244-245.
– social, 295.
– symbolique, 27, 107-113, 189, 210, 221, 241-243, 295, 305-306 ; et nomination, 156, 307-313 ; reproduction du –, 313.
censure
– anticipée, 115.
– du corps, 124-130.
– par le marché, 35-38, 60, 116-118, 123, 361-362.
– et imposition des formes, 190, 343-377.

– et discours politique, 218, 230, 339.
– et langage populaire, 139, 141, 145-146.
centralisme, 74, 215, 235.
champ, 26-31, 43.
– économique, 27-28, 30, 43, 49, 293, 314.
homologies des –, 49, 65, 208-209, 228, 273-275, 313-319.
– intellectuel, 38, 237-238.
– linguistique, 97 ; dynamiques du –, 94-98.
– littéraire, 28, 30, 35, 88-94.
– politique, 28, 30, 35, 44, 60, 187-198, 217-219, 237, 273, 313-319 ; et appareil, 253-258 ; – et expression, 193 ; – et champ social, 225, 228-230, 232 ; théorie du –, 213-258.
v. *aussi* espace
changement (linguistique), 95-96.
charisme, 45, 189, 244, 247, 261, 320.
circoncision, comme rite d'institution, 176-177, 185.
classe
– et style articulé, 32, 63, 127-130.
– dominante, 205-207.
– et langage, 61, 127, 159-160.
théorie marxiste (des classes), 30, 49-50, 194-195, 293, 314.
– et prononciation, 127, 130, 167.
– et organisation sociale, 49-50, 65, 190-191, 195-198.
lutte (des classes), 155, 194-198, 206-207, 209, 316 ; et lutte politique, 227, 236.
– et pouvoir symbolique, 186.
– comme volonté et représentation, 195, 319-323.
v. *aussi* bourgeoisie, classification, groupe, classe ouvrière
classe ouvrière
existence de la –, 321-323.
mouvement de la –, 195.
– et partis politiques, 233-234, 251-255, 318.
– et langage populaire, 31-32, 38, 133-136.
classification, 191, 193-197, 202, 209, 297, 303, 318, 358.
– et nomination, 310-312.
– et identité régionale, 281-285, 288.
code (langue officielle), 60, 70-72, 76, 81, 93.
commun (sens), 157, 189, 192, 281, 303, 307.
communication
– et division, 206.
communisme
– et dépossession politique, 45.
– et partis politiques, 233, 237, 254-255.
communisme linguistique, 13, 67-68.
communauté (linguistique), 13, 63, 71, 82.
compétence
acquisition de la –, 68, 85-86, 121.
– communicative, 68-69.
– générative, 12, 16, 99.

– linguistique ; et autorité, 17, 33, 68, 102-104, 106 ; et éducation, 94.
– et performance, 12, 16, 60.
– politique, 217-224.
– populaire, 124, 131.
– pratique, 16-17, 33.
– rare, v. distinction
– sociale, 65, 104, 213.
compétition
– entre professionnels de la politique, 219, 222, 224-226, 234-235, 247, 251.
– linguistique, 86, 94-95, 97-98.
compromis
formation de –, 116, 343.
– politique, 221, 237-238, 242.
concours, 179.
condescendance (stratégies de), 7, 34, 101-102, 105, 116, 184.
conflit (linguistique), 82.
conformisme (logique), 205.
conformité
– linguistique, 116, 143.
– sociale, 37, 39, 124.
connaissance
– et action politique, 187, 193, 198.
– pratique, 137.
– et reconnaissance, 40, 95, 116, 178, 202-204, 207, 302-303.
sacré/profane, 355, 370.
connotation, 62, 163.
conscience
prise de –, 299, 302, 313.
– de classe, 301-302.
consécration, 176-178, 184, 196, 245.
– de soi, 265-272, 279.
consensus, 64, 155-157, 186, 191, 205, 283, 303, 307.
constitution (acte de), 177, 180.
consommateur politique, 213.
consommation (ostentatoire), 85.
convention (sociale), 19, 150-151.
convergence (des conditions sociales), 107.
corps, v. hexis corporelle
correction, 20, 117, 150.
– et bourgeoisie, 37-38, 95, 122-123.
– et écrivains, 91-93
v. *aussi* hypercorrection, hypocorrection
coupure (ontique/ontologique), 347-365.
coutume linguistique, 137.
crédit, 47, 119, 241-243.
crise
– et discours hérétique, 189-190.
critique du structuralisme, 10-11, 59, 204.
croyance
– crise, 171-173.
– reproduction, 210, 322-323.
– partagée, 40, 186, 286, 290, 328.
culture
– ésotérique, 46, 230.
– populaire, 38, 133-135.

Dasein, 349, 352, 357, 361, 362.
délégation
– et appareil, 275-279.

– et dépossession, 45, 215, 260, 262-263.
– et nomination, 111-112, 307.
– et fétichisme politique, 45, 259-279.
– et représentation, 161, 260, 319-320.
dépossession
– et délégation, 45, 215, 260, 262-263.
– économique, 192, 214, 314.
– linguistique, 80, 91.
– politique, 45, 208, 215-219, 320.
déterminisme
– économique, 227.
– social, 79, 202-204, 345-346, 353, 366, 398.
déviation
– écarts distinctifs et valeur sociale, 81-87, 91, 95-98, 139.
système de –, 231-236.
dialecte (et langue officielle), 14-15, 33-34, 71-74.
dictionnaire
– et standardisation de la langue, 15, 60, 74.
– et langage populaire, 133-135.
différence
consécration de la –, 177-178, 182-183.
– socio-linguistique, 83, 86, 284, 304-305, 315-316.
diffusion culturelle, 95-98.
discipline (dans le parti politique), 254.
discours
– dominant, 209.
– ésotérique, 65, 364.
– exotérique, 370.
– hétérodoxes, 188-192, 271.
– et marché linguistique, 60-65.
– politique, 9, 46-47, 192, 213-214, 218, 229, 317, 328.
– réactionnaire, 192-193.
– rituel, 107, 159-173.
valeur du –, 114, 121.
désintéressement, 29.
dispositions, 24-25, 31-32, 54, 130, 182, 186, 242, 329.
– éthiques, 287.
– linguistiques, 31, 60, 79 ;
– et langue populaire, 131-144.
– politiques, 254-255.
v. *aussi* inculcation
dissimulation, 96, 210.
distance
– de la production, 125-126, 128.
– sociale, 117, 297.
distinction
– et bourgeoisie, 37, 95-98, 126.
– et communication, 206.
– et déviation, 39, 85, 95-98, 140-141, 178-179, 220.
– et écrivains, 91-98.
– philosophique, 358-360.
distinction (profit de), 33-34, 85-86, 98, 108.
– et monde social, 305-306.
v. *aussi* vulgarité
domination
– par les productions symboliques, 205-207.
– de la langue, 13-14, 69-77, 81, 91, 103.
– du marché, 103.
– médiate, 249.

– symbolique, 59-60, 77-80, 107, 138, 198.
– et violence symbolique, 40-42, 77-79.

échanges
– privés, 106, 145-150.
– rituels, 107.
– symboliques, 40, 60, 104, 107, 159.
économie,
v. déterminisme économique, champ économique
éducation
– et capital culturel, 27, 41-42, 85, 95, 143, 309.
– et marché du travail, 15, 76.
– et domination linguistique, 15, 75-77, 91-93, 198.
– et valeur de la langue, 38, 81, 87, 91-95.
effet d'oracle, 269-270.
Église
– et délégation, 237, 262, 272.
élites, 181-182, 352-353, 362, 365.
empirisme
– et connaissance, 202.
énonciation (travail d'énonciation), 190.
épistémologie, 22-23, 202.
espace
– géographique, 291.
– et langage, 33, 68, 88-89.
– relationnel, 297.
– social, et classe, 51, 120-122, 193-194, 293-323.
v. *aussi* champ
essence (sociale), 156, 180, 184.
État
– et nomination, 308.
pouvoir sur –, 225-226, 317-318.
États-nations
– et développement des langues, 13-14, 71, 74-75.
ethnicité, 49, 141, 281, 285.
v. *aussi* groupe ethnique
ethnologisme, 209.
ethnométhodologie, 359.
euphémisation, 118, 125, 210, 343.
– et censure, 35, 38, 116, 343.
– langage philosophique, 38, 350, 359.
et politiques d' –, 209.
évaluation du langage, 82-83, 94, 104, 114, 122-124.
existence
– authentique/inauthentique, 349, 351, 361-362.
– et symbole, 320, 323.
exorcisme, 196.

fractionnisme, 265.
famille
– et compétence linguistique, 94, 105-106, 120, 137.
femmes
– et usage de la langue légitime, 32, 78, 122, 133, 143, 149-150.
– et usage de l'argot, 135-136.
fétichisme
– de la langue légitime, 81, 365.
– politique, 45, 259-279.
fides, 241.
fides implicita, 215, 252, 263.

fonctionnalisme (et productions symboliques), 205.
force, illocutionary, 111, 118, 159, 163, 185, 189, 210, 240.
forme
– de classification, 202, 360.
– et contenu, 35, 117-118, 345, 365.
– et fonction, 125-127.
imposition des –, 343-377.
respect des –, 35, 365-377.
– et relations sociales, 118-120.
– et substance, 349-351.
– symbolique, 202, 285, 292.
formalisme, 118, 272, 367, 386.
formalité
– et usage bourgeois, 122-126.
– et censure, 123-126, 343-345.
– et domination linguistique, 103-106, 115-116, 119.
français et domination linguistique, 14, 77, 101-102, 115.
frontières (légitimation des), 179.
– et identité régionale, 283-284.

génération (et marché dominant), 141, 143.
genre (relation de –), 176-177.
gouvernements (pouvoir politique), 227.
grammaire
incorporée, 93.
– et langue comme code, 92-93.
– et légitimation du langage, 88-89, 93.
– et signification, 60-61.
grammaticalité, 65, 113.
groupe
– et délégué, 45, 156, 259-269, 269-272, 319-321.
– ethnique, 280-283, 285-286, 298, 335.
exclusion du –, 237, 245, 247-248.
identité du –, 283, 286.
– institué, 191, 261-264, 287, 303, 321.
– politique, 78, 222-225, 236-238.
– et espace social, 50, 63-64, 297-298.
v. *aussi* classe

habitus, 24-26, 30-32, 79, 117, 130.
classe, 37, 122.
formation, 183, 319
linguistique, 31, 37-38, 60, 74, 113, 120-131 ; – dominé, 104-106, 141 ; formation de l' –, 30-32, 79-80, 106 ; v. *aussi* hexis
– politique, 217, 254.
hexis corporelle, 25-26, 31, 120-131, 136, 183.
hiérarchie
– des discours, 306, 366-367.
– linguistique, 32, 76, 102-103.
– des principes de division, 316.
– sociale, 7, 39, 83-84, 102, 129, 206-207, 291, 308-309.
histoire (pensée politique), 195.
homologie, v. champ
hypercorrection, 38, 95-97, 122, 184.
hypocorrection, 96, 184.

idéalisme
culturel, 185.
– et connaissance, 204, 209.
identité
institution de l' –, 111, 179-180, 184.
– professionnelle, 318.
– régionale, 281-292.
– sexuelle, 31-32, 130.
– sociale, 31, 130, 145, 192, 300, 303, 318.
v. *aussi* nomination
idéologie
– et discours philosophique, 370, 376, 383.
– politique, 47-48, 205-208, 236, 248.
immigrés (et classe ouvrière), 134, 141, 144.
impérialisme (intellectuel), 11.
imposition du pouvoir, 65, 107-108, 142, 211, 270, 304, 307.
imposture, 112, 163, 273.
inculcation, 15, 89, 93-94, 182-183, 289.
information (dans l'échange linguistique), 99-100, 159.
initiation
– et souffrance, 182.
injonction, 107.
institution
– et domination linguistique, 71, 78.
– et performatifs, 18-19, 111-112, 161-173.
– et politiques, 216, 225, 245-251, 300, 318.
– des rites, 175-186.
– comme fiction sociale, 322.
– et violence symbolique, 41-42, 78.
v. *aussi* autorité, groupe, rites d'institution
instruments d'expression, 204.
insulte, 107, 111, 128, 156, 180, 307, 312.
intégration
– linguistique, 72.
– sociale, 205-206.
intellectualisme, 59, 293.
interactionniste (théorie), 98, 206.
intérêt
– et action, 29-30, 187, 216.
– *expressive*, 343, 345, 350, 377.
– et idéologie, 205-208.
– politique, 205, 215-217, 228, 258, 281, 316-317.
internalisme, 161, 368.
interprétation, 61, 370-376, 385.
intimidation, 146, 331, 381.
investigation (linguistique), 106, 122.
investiture, 177-178, 245-247.
investissement dans le champ, 27, 246, 249.
ironie, 140, 143.

jeu
double –, 242, 332, 354, 384.
investissement dans le –, 224-225.
v. *aussi* champ
journalisme
– comme champ, 275.
– et capital symbolique, 243.

langage
autonomie du –, 12, 65, 159, 347-350.
– élevé, 366.

capacité générative du –, 12, 60, 66.
– légitime, 13, 103, 108, 133, 135-136, 143-144, 167, 210 ; et champ littéraire, 88-94.
– officiel, 67-68, 71, 73, 78, 82, 104 ; – et dialectes, 14-15, 33, 71-75 ; et unité politique, 13-15, 69-71, 78, 82.
capacité originative du –, 66.
– régional, 71.
– scientifique, 340, 347.
– spécialisé, 343, 347-365.
comme système structuré, 204.
langue et parole, 12, 16, 54, 59-60, 68-70, 159-161, 204.
langue d'oïl, 71.
langue d'oc, 14, 73.
légitimité
– culturelle, 145.
imposition de la –, 75, 103, 107-108.
– et langage, v. langue officielle
– du pouvoir, 40, 306, 311.
linguistique
critique –, 7-21, 53-55, 59-60, 67-68.
– structurale, 23, 54-55.
liturgie (erreurs de), 171-173.
locuteur-auditeur idéal, 16-17, 68.
loi et langage, 65-66, 76-77.
loyauté
– à un parti politique, 245, 251-252, 318.
lutte, 27, 30, 89.
– politique, 64, 156, 191-197, 209, 238, 300-306 ;
– interne, 233-239, 251, 255-258.
– symbolique, 156, 206-207, 224, 293, 300-301, 307-308, 311-313, 318.
v. *aussi* lutte de classe

magie
– performative, 108, 111, 157, 173.
rituel comme –, 163, 178-182, 185-186.
sociale, 66, 163, 177-179, 185, 265, 283, 286, 320.
mandat (bureaucratique), 261-262.
manifestation, 47, 224, 287, 313.
marché, 100-107, 117.
autonomie du –, 144-151, 215.
– économique, 28, 43.
– éducatif, 94.
– du travail, 15, 76.
– linguistique, 31-33, 37, 60, 78, 94 ; et compétition, 86, 94, 98 ; défense, 87 ; formation, 84-85 ; et formation des prix, 103, 113 ; sanctions, 60, 113-116, 119-120, 133 ; unifié, 63, 71, 77-80.
– politique, 215.
sanctions du –, 95, 244.
unification du –, 77-80, 86, 105, 198.
v. *aussi* champ
mariage (rituels du), 176, 185.
marxisme
sur la classe, 49-50, 194-195, 314, 322-323.
contradictions dans le –, 195.
– et Heidegger, 385-386.
– et régionalisme, 292-293.

– et organisation sociale, 48-52, 194-195, 314-315, 207.
– et espace social, 293-296, 299, 314.
– et système symbolique, 208.
masses, 215-216, 270, 350-353.
méconnaissance
– collective, 368.
effets de la –, 273-275.
– et langage, 350-351, 360, 365.
– du pouvoir, 40, 91, 167, 176, 201.
– de l'ordre social, 187, 207-208.
– de la violence symbolique, 210, 265-268, 347, 368.
métadiscours, 105.
métalangage pratique, 125.
militarisation, 256-257.
ministère, 112, 157, 173, 206, 266, 319-320, 262, 273.
mobilisation
– et délégation, 263.
– et pouvoir politique, 210, 224, 236, 251, 257, 243-251, 266.
mythe, 205, 208-209, 331-332, 338-341.

nativisme, et acquisition du langage, 84.
naturalisation, 318.
naturel
– et autorité, 283.
– et langage populaire, 127-129, 148.
– et réaction, 192, 193.
nazisme, 36, 353, 366, 374.
négation de la pensée, 350-351, 355-356, 368.
négociation (pouvoir de), 105.
néo-kantisme, 155, 202.
néo-phénoménologie, 205.
neutralité
– du langage, 64, 118, 125, 161, 193.
– en philosophie, 361, 376.
noblesse, 179, 309.
nomination
– magique, 111, 155, 286, 303, 321.
– (des) opérations sociales, 155-156, 180-181, 190.
– et ordre symbolique, 307-313.

objectivation, 72, 133, 197, 285, 286, 304, 397-403.
objectivisme, 22-23, 281-282, 291, 293, 300.
opinion (publique), 328, 352.
opportunisme, 278.
oppositions
– linguistiques, 82, 92, 138.
– mythiques, 335-338.
– philosophiques, 352-353, 358-360, 365, 371.
– politiques, 48, 231-235, 314.
– sociologiques, 22, 65, 314-316.
organisation (effet d' –), 277-278.
origine
– régionale, 282-283.
– sociale, 141, 143-144.
ouvriérisme, 255.

parole, v. langage
partis
– politiques, 44-46, 215-216, 222, 227, 231.

appareil de –, 235, 249-251, 251-258.
divisions en –, 233-237, 251-256.
patois, 14, 77, 83, 137.
paysans
– et langage populaire, 134.
– et réaction, 192.
pensée
– et marché linguistique, 61-64.
négation de la –, 350-351, 355-356, 368.
société kabyle, 41-42, 303.
« pensée essentielle », 356.
perception
instruments de –, 213-214.
– du monde social, 26, 192, 300-305, 310.
– structurante, 155-157, 188-189, 194-195, 300, 302.
performance, v. compétence et performance
performatif, 17-18, 66, 104, 108-111, 160-165, 169, 188, 210.
– et autorité du locuteur, 165, 173, 286, 306.
– explicite, 108.
– pur, 109.
– et rites d'institution, 185.
– et réalités sociales, 197, 285.
personne (morale), 157, 264, 269, 319-320.
peuple, définition, 133-135, 151, 273.
phénoménologie, 22, 366.
philosophie
– et langage, 35-36, 347-376.
phonologie
– et hexis corporelle, 126-127, 130-131.
poésie, et transmission de l'expérience, 62.
politesse, 7, 35, 118, 186.
politique
– et langage, 63-65, 193.
– et philosophie, 376.
professionnalisation des –, 44-47, 217-218.
organisation sociale des –, 43-48, 64-65, 187-198, 320-321.
– et répression sociale, 195.
v. *aussi* champ, politique ; partis, politiques ; professionnalisation
populisme, 217.
porte-parole
– et autorité, 19-20, 157, 159-165, 299.
– et groupe, 45, 180, 238-240, 259-260, 262-265, 269-272, 319-321.
– et nomination, 307-308.
v. *aussi* délégation
position sociale
– et marché dominant, 140-141, 313-315.
– et espace social, 27, 49-50, 63-64, 194, 293-296, 311-312, 318.
– et usage de la langue, 38-39, 161, 344.
poujadisme, 222.
pouvoir
linguistique, 88-89, 100, 107, 159-163.
politique, 44 ; et langue officielle, 72-73.
relations de –, 59, 100-103,

107, 116, 294, 301-302, 306, 345.
symbolique, 39-41, 59, 89, 107, 112, 186, 190, 201-211, 283, 312 ; – et création de classes, 126 ; – comme crédit, 241-243 ; efficacité, 40, 126, 165, 173 ; légitimité du –, 39-40 ; – et ministère, 265-268 ; – et politiques, 44, 47.
pratique (théorie de la –), 8, 22-42.
prêtre, comme délégué, 161, 167-169, 172, 179.
prêtrise
crise de la –, 171.
privation, 81, 149.
prix (formation des –), 77, 99-131, 144, 344.
procuration, 157.
production
les contraintes de la –, 34, 46-47, 121-122.
– culturelle, 201, 214.
– économique, 49, 314-316.
– des instruments de production, 218.
linguistique, 8, 34, 60, 67, 82, 88-94, 114, 122.
– politique, 44, 47, 213, 217-219, 235.
– du contexte social, 93-94, 122, 167-169, 345, 346.
symbolique, 115, 204-205, 303, 306, 345 ; – comme instruments de domination, 205-207, 313-314.
– de la valeur, 89-90, 121.
professionnalisation
– et identité, 318-319.
– linguistique, 91.
– des politiques, 44-45, 47, 213-224, 236-237, 242, 247.
– et représentation, 313-314.
profit
anticipation des –, 113-120.
– de distinction, 33, 55, 85, 98, 108.
– symbolique, 78, 99-100, 102, 114, 294-295, 309.
promesse politique, 239-240.
prononciation
– et autorité, 104, 139.
correction, 90, 116, 122, 165.
v. *aussi* classe
prophétie
– et philosophie, 370-371, 376.
– politique, 196, 239-240.

racisme (de classe), 167.
radicalisme, 372-374.
réalisme, 196, 238, 297.
– social, 142, 155-157, 272.
réalité
– et représentation, 188-190, 281-283, 287-292.
– de la nature sociale, 207, 284-285.
– et volonté, 188, 195-197, 239.
reconnaissance
– de l'autorité, 17, 107-108, 165-173, 186.
– des frontières, 176-178.
– collective, 189-190.
– comme crédit, 241-243.
– du langage, 89, 95, 368.
– et nomination, 307-308.
– du pouvoir, 40, 116, 139, 202, 236, 244.
– de l'ordre social, 187, 193.

– de la violence symbolique, 347.
réductionnisme, 365, 368.
réductionnisme économique, 28-29.
région, 196, 281-292, 304.
régionalisme, 82, 233, 291.
relativisme, 81, 86.
– nominaliste, 297.
religion
– et langage, 63-64, 107-108.
– et mythe, 208, 332.
– et discours rituel, 169-173.
représentation
– et autorité, 161, 169-173, 177.
– et classe, 48-50, 157, 195, 319-323.
– collective, 188-190, 242.
– et identité, 281-292.
– mentale, 281-282, 288-289.
– objective, 282, 288.
– et action politique, 47, 187, 213-258.
v. *aussi* délégation ; professionnalisation
répression, 129.
reproduction
– de l'ordre social, 136.
– symbolique, 314-315.
résistance à la domination, 144-145, 139-142.
respect
– des formes, 365-377.
– du jeu politique, 221-224.
– et rites d'institution, 177-186.
réévaluation du langage, 82.
révolution
– et langage, 63, 73-74, 129.
– et ordre social, 142, 197, 258, 364, 383.
rhétorique, 148, 161, 165, 193, 227, 271, 329.
rites d'institution, 155, 175-198.
rites de passage
v. rites d'institution
rituel
efficacité du –, 165-173, 185.
– et langage populaire, 146-149.
– et rites de passage, 175.
– et compétence sociale, 65, 126.
fonction sociale du –, 175-186.

science, 59, 194-196, 384.
– et langage, 324.
– politique, 218, 259.
– et réalité, 137, 287-290.
effet de théorie, 384-385.
scientificité, 193, 219, 331-342, 399.
scientisme, 195.
sexe
– et marché dominant, 141, 143.
signe
– comme arbitraire, 82.
d'autorité, 99.
délégué comme, 262-263, 320.
– de distinction, 99, 183.
– et sens, 62-64.
silence
– et domination, 14, 106, 144, 146, 149, 238.
simplification, 146.
skeptron, 20, 112, 161, 163, 167.

sociologie
– et autonomie du langage, 62-65, 159-161.
– et domination de la linguistique, 10-12, 53-55, 59-61.
– du langage et de l'éducation, 94-95.
– phénoménologique, 22.
– comme topologie sociale, 293-296, 312.
– spontanée, 130-131, 282.
– des formes symboliques, 202.
– et pouvoir symbolique, 155-157.
soumission
– à la domination, 138-142, 150, 193.
– au parti politique, 252, 254.
speech act theory, 10, 17-21.
style
– collision, 119.
– et langage philosophique, 365-366.
– et stylisation de la vie, 26, 305.
subjectivisme, 22, 291.
substance (et forme), 349-352.
subversion politique, 187-192, 210.
symbole
– et autorité, 19, 112, 186.
– et intégration sociale, 205, 321.
v. *aussi* pouvoir symbolique
systèmes symboliques
– fonctions politiques, 205, 210.
production des –, 207-208, 305.
– comme systèmes structuraux, 204-205.
– comme structures structurantes, 202-204.

tension
– et distinction, 37, 95-96.
– et domination, 138.
titres, 307, 309.
travail
division du –, 77-78, 123, 208-209.
domination du –, 313-314.
division intellectuelle du –, 11.
division politique du –, 213-258.
division religieuse du –, 208.
division sexuelle du –, 50, 123, 130, 148.

usage du temps, 131.
unification
– linguistique, 14-15, 63, 72-74, 77.
– politique, 14-15, 78, 82.
usurpation, et délégation, 265, 269-272.

validity claims, 20.
valeurs linguistiques, 32, 77, 87-90, 100, 105, 114, 121.
v. *aussi* évaluation
valeur sociale, 81-88, 122, 363.
variation stylistique, 117, 130.
variété linguistique, 82-84.
vérité et discours politique, 239-240.
violence symbolique, 79, 207, 265-272, 307, 368.
– et domination, 40-42, 206.
– et institution, 41-42, 78.

méconnaissance de la –, 210, 265-268, 347.
vocabulaire populaire, 133-134.
volontarisme
– éthique, 362.
– politique, 198, 236.
vulgarité
– et distinction, 91, 96, 138, 140, 312.
– et langage philosophique, 353-356, 360.
– et style, 131.

Index des noms

Abélard, 383.
Adorno, T.W., 355.
Althusser, 329, 381.
Arburthnot, J., 333, 340.
Aristote, 298, 340.
Austin, J.L., 9, 17-20, 108-110, 161, 163, 165, 167, 169, 185, 189.
Axelos, K., 374.

Bachelard, G., 356.
Bakhtine, M., 63, 129.
Bakounine, M., 215, 236.
Bailly, C., 117.
Balibar, É., 379-380.
Barthes, R., 11.
Bauche, H., 135, 138.
Bayet, M., 264.
Beaufret, J., 370, 374.
Beauvoir, S. de, 377.
Beauzée, M., 343.
Benveniste, É., 65, 110, 161, 213, 241, 283-284.
Berger, P., 22 n, 205 n.
Bernstein, B., 81.
Berrendonner, A., 110.
Bloomfield, L., 70.
Bodin, 340.
Bois, P., 285.
Boltanski, L., 264.
Brunot, F., 14, 72 n.
Boukharine, N., 230, 233, 257.
Bureau, P., 341.

Canguilhem, G., 342.
Cassirer, E., 202, 363.
Centilivres, P., 177.
Chartier, R., 332.
Châtelet, F., 374.
Chomsky, N., 12, 16-17, 21, 53-54, 68.
Cicourel, A., 22 n.
Claudel, P., 67.
Cohen, S., 230, 251, 256-257.
Coluche, 222-223.
Comte, A., 67.
Condillac, E.B. de, 14.

Darnton, R., 315.
Davy, G., 75.
De Gaulle, Ch., 242.
Demolins, E., 315, 341.
Derrida, J., 36.
Descartes, 334.
Deschamps, P., 341.
Diderot, 335 n.
Du Bos (Abbé), 340.
Duchamp, M., 370-371.
Ducrot, O., 110.
Dumézil, G., 289 n.
Durkheim, É., 75, 178, 182, 202, 270, 322.

Eagle Russet, C., 342.
Encrevé, P., 84.
Engels, F., 255.
Espiard de la Borde, 340.

Farias, V., 36.
Ferro, M., 277.
Feuerbach, 391-392.
Foucault, M., 51.
Frege, G., 65, 327.
Freud, S., 351.

Garfinkel, H., 22 n.
Geerts, C., 22 n.
George, S., 363.
Goffman, E., 301.
Gramsci, A., 215-216, 229-230, 234, 243, 246, 249, 278.
Guidoni, P., 248.
Guiraud, P., 31, 126.

Habermas, J., 20-21, 161, 366, 377.
Halbwachs, M., 295, 367.
Haupt, G., 232, 292.
Hegel, G.W.F., 271, 299.
Heidegger, M., 35-36, 329, 346-349, 352-377, 385, 390-392.
Helvetius, C.A., 273.
Heusch, L. de, 177.
Hirschman, A., 265.
Hobbes, T., 267.
Hobert, C., 373.
Hoffman, S., 222.
Holbach, Baron d', 273.
Hugo, V., 90.
Humboldt, W. von, 75, 202.
Husserl, E., 205 n ; 301.
Hymes, D., 17 n.

Jaspers, K., 349.
Jürgen, E., 36, 350, 362.

Kafka, F., 308.
Kant, I., 53, 66, 202, 267, 361.
Kantorowicz, E.H., 183, 319.
Kautsky, K., 240.

Labov, W., 32, 80, 122, 125-126.
Lacan, J., 357.
Lacorne, D., 244-245, 254.
Lacoue-Labarthe, P., 36.
Lakoff, G., 124-125.
Laks, B., 129.
Laqueur, W.Z., 363-364.
Lattimore, O., 181.
Lelong, R.P., 171.
Lénine, 233, 385.
Le Play, 341.
Lévi-Strauss, C., 10, 23, 41, 51.
Lilienfeld, 342.
Lundberg, 342.
Luxembourg, R., 216, 240.
Lyotard, J.-F., 36.

Malebranche, 331.
Marcuse, H., 373.
Marx, K., 45, 51, 71, 194, 201-202, 236, 261, 271, 295, 299, 320-322, 329, 374-375, 379-396.
Mauss, M., 322.
Mercier, R., 315.
Merquiol, A., 340.
Michels, R., 246, 253-256.
Montesquieu, 329, 331-342.
Myrdal, G., 196.

Nicod, J., 347 n.
Nietzsche, F., 267-269, 329, 331, 359, 389.

Ostrogorski, M.Y., 214 n.

Panofsky, E., 202.
Pareto, V., 181, 342.
Parsons, T., 184.
Patterson, O., 282.
Préville, A. de, 341.
Pöggeler, O., 370 n.
Poincaré, J.-H., 175.
Popper, K., 196.
Post, G., 267, 319.
Proust, M., 99.

Queneau, R., 96 n.

Radcliffe-Brown, A.R., 205.
Recanati, F., 109.
Richardson, W.J., 369.
Ringer, F., 365.
Ryle, G., 320.

Sartre, J.-P., 362, 371, 377.
Saussure, F. de, 8, 11-12, 16, 21, 53-54, 67-69, 75, 82-83, 159.
Schaffle, 344 n.
Shackleton, R., 333 n.
Schmitt, C., 350.
Scholem, G., 303.
Schopenhauer, A., 184, 322.
Schramm, P.E., 112 n.
Schulz, C., 181.
Schütz, A., 22, 205 n.
Spitzer, L., 307-308.
Spranger, E., 365.
Stark, W., 342.
Starobinski, J., 338, 341.

Tissot, 335.
Tourville, A. de, 341.
Troeltsch, E., 215.
Troubetzkoy, N.S., 96.
Tugan-Baranowski, M.I., 235.
Turner, V., 175.

Van den Bruck, M., 36, 363.
Van Gennep, A., 175.
Veblen, T.B., 305.
Vendryès, J., 62-63.
Vernière, P., 340.
Voltaire, 390.
Von Weizäcker, K.F., 377 n.

Weber, Max, 43, 51, 65, 106, 189, 228, 244, 247, 249, 253, 255, 305, 372.
Whorf, B.L., 202.
Willis, P., 142.
Wittgenstein, L. von, 213.

Zinoviev, G.Y., 275.

Table

Préface 7
Introduction générale 53

PREMIÈRE PARTIE

L'économie des échanges linguistiques

Introduction 59
1. La production et la reproduction de la langue légitime 67
2. La formation des prix et l'anticipation des profits 99
Appendice. « Vous avez dit "populaire" ? » 132

DEUXIÈME PARTIE

L'institution sociale du pouvoir symbolique

Introduction 155
1. Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel 159
2. Les rites d'institution 175
3. Décrire et prescrire : les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique 187

TROISIÈME PARTIE

Pouvoir symbolique et champ politique

1. Sur le pouvoir symbolique 201
2. La représentation politique 213
3. La délégation et le fétichisme politique 259
4. L'identité et la représentation 281
5. Espace social et genèse des « classes » 293

QUATRIÈME PARTIE

Pour une pragmatique sociologique
Trois études de cas

Introduction 327
1. La rhétorique de la scientificité 331
2. Censure et mise en forme 343
3. Le discours d'importance 379

POST-SCRIPTUM
Sur l'objectivation participante 397

Index des concepts 405
Index des noms 421

Du même auteur

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

Réponses
Pour une anthropologie réflexive
en collaboration avec Loïc J. D. Wacquant
« Libre Examen », 1992

Les Règles de l'art
Genèse et structure du champ littéraire
« Libre Examen », 1992
et « Points », n° P370, 1998

La Misère du monde
en collaboration
« Libre Examen », 1993
et « Points », n° P466, 1998

Libre-échange
en collaboration avec Hans Haacke
coédition avec les Presses du réel
« Libre Examen », 1994

Raisons pratiques
sur la théorie de l'action
1994
et « Points Essais », n° 331, 1996

Méditations pascaliennes
« Liber », 1997

La Domination masculine
« Liber », 1998

Les Structures sociales de l'économie
« Liber », 2000

Le Bal des célibataires
Crise de la société paysanne en Béarn
« Points Essais », n° 477, 2002

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Sociologie de l'Algérie
PUF, 2e édition, 1961, 1985

Esquisse d'une théorie de la pratique
précédée de trois études d'ethnologie Kabyle
Genève, Droz, 1972
Seuil, « Points Essais » n° 405, 2000, nouvelle édition revue par l'auteur

Algérie 60
Structures économiques et structures temporelles
Minuit, 1977

La Distinction
Critique sociale du jugement
Minuit, 1979

Le Sens pratique
Minuit, 1980

Questions de sociologie
Minuit, 1980

Leçon sur la leçon
Minuit, 1982

Ce que parler veut dire
L'économie des échanges linguistiques
Fayard, 1982

Homo academicus
Minuit, 1984, 1992

Choses dites
Minuit, 1987

L'Ontologie politique de Martin Heidegger
Minuit, 1988

La Noblesse d'État
Grandes écoles et esprit de corps
Minuit, 1989

Language and Symbolic Power
Polity Press, Cambridge, 1991

Sur la télévision
suivi de l'Emprise du journalisme
Raisons d'agir, 1996

Les Usages sociaux de la science
Pour une sociologie clinique du champ scientifique
INRA, 1997

Contre-feux
Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale
Raisons d'agir, 1998

Propos sur le champ politique
Presses universitaires de Lyon, 2000

Contre-Feux 2
Raisons d'agir, 2001

Science de la science et réflexivité
Cours au Collège de France 2000-2001
Raisons d'agir, 2001

EN COLLABORATION

Travail et travailleurs en Algérie
avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel
EHESS-Mouton, 1963

Le Déracinement
La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie
avec A. Sayad
Minuit, 1964, 1977

Les Étudiants et leurs études
avec J.-C. Passeron et Michel Eliard
EHESS-Mouton, 1964

Les Héritiers
Les étudiants et la culture
avec J.-C. Passeron
Minuit, 1964, 1966

Un Art moyen
Essai sur les usages sociaux de la photographie
avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon
Minuit, 1965

Rapport pédagogique et communication
avec J.-C. Passeron et M. de Saint-Martin
EHESS-Mouton, 1968

L'Amour de l'art
Les Musées d'art européens et Leur public
avec A. Darbel et D. Schnapper
Minuit, 1966, 1969

Le Métier de sociologue
avec J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon
Mouton/Bordas, 1968

La Reproduction
Éléments pour une théorie du système d'enseignement
avec J.-C. Passeron
Minuit, 1970, 1989

COMPOSITION : CHARENTE PHOTOGRAVURE À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO S.A.S. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 2001. N° 50922-2 (02-1144)